

Saggi Universale Economica Feltrinelli

JEAN-PIERRE VERNANT

Le origini del pensiero greco



JEAN-PIERRE VERNANT

Le origini
del pensiero greco

Traduzione di Fausto Codino

Titolo dell'opera originale

LES ORIGINES DE LA PENSÉE GRECQUE

© 1962 Presses Universitaires de France

Traduzione dal francese di FAUSTO CODINO

© Giangiacomo Feltrinelli Editore Milano © 2007 SE Srl

Prima edizione nell'“Universale Economica” - SAGGI novembre
2011

Stampa Nuovo Istituto Italiano d'Arti Grafiche - BG

A Louis Gernet

Prefazione alla nuova edizione

Questo libro è apparso nel 1962. Mi era stato richiesto da Georges Dumézil per la collana “Mythes et religions” che egli dirigeva alle Presses Universitaires de France. Tutti i volumi di questa serie - in cui lo stesso Dumézil aveva pubblicato prima *Les Dieux des Indo-européens*, poi *Les Dieux des Germains*, e in cui, nello stesso anno di questo mio libro, Claude Lévi-Strauss pubblicava *Le totémisme aujourd’hui* - erano sottoposti a determinate regole: si voleva un'opera breve, che non superasse di massima le centotrenta pagine, accessibile a un largo pubblico, che facesse il punto in modo insieme sintetico e personale su una grande questione o un problema controverso senza vasti apparati di note né sfoggi di erudizione.

Tentare l'impresa nel settore che avevo l'incarico di esplorare implicava una certa imprudenza. Non era forse un po' troppo azzardato pretendere di delineare in pochi capitoli le origini del pensiero greco, ossia di abbozzare il quadro delle mutazioni intellettuali che si producono tra il XII secolo prima della nostra era, quando crollano i reami micenei, e il V secolo, il momento in cui si colloca il fiorire di una città come Atene? Settecento anni da sorvolare, la massima parte dei quali, dal XII all'VIII secolo, rappresentata dal periodo battezzato dagli storici dell'antichità come “secoli oscuri” giacché, scomparsa in quell'epoca la pratica della scrittura, non disponiamo per conoscerla di nessuna fonte grafica, di nessun testo.

Su un'estensione temporale di questo genere non era dunque possibile procedere come uno storico o un archeologo che mobilitano per la loro indagine tutte le risorse della loro disciplina. Nella forma di un semplice saggio, la cui ambizione non era chiudere il dibattito con una ricerca esaustiva ma rilanciarlo orientando la riflessione su una nuova strada, ho così tentato di ridisegnare le grandi linee di un'evoluzione che, dalla monarchia micenea alla città democratica, ha segnato il declino del mito e l'avvento dei saperi razionali. Di questa rivoluzione intellettuale ho proposto un'interpretazione globale che mi sembrava, nella sua coerenza, conforme ai principali dati di fatto di cui disponiamo.

Qual è, mi sono dunque chiesto, l'origine del pensiero razionale in Occidente? Come è avvenuta la sua nascita nel mondo greco? Tre aspetti mi sono sembrati caratterizzare, per l'essenziale, il nuovo tipo di riflessione la cui apparizione segna, agli albori del VI secolo, nella colonia greca di Mileto, in Asia Minore, l'inizio della filosofia e delle scienze elleniche.

In primo luogo, si costituisce un ambito di pensiero esterno ed estraneo alla religione. I “fisici” della Ionia danno alla genesi del cosmo e dei fenomeni naturali spiegazioni di carattere profano e di tipo assolutamente positivo. Essi ignorano deliberatamente le potenze

divine riconosciute dal culto, le pratiche rituali stabilite e i racconti sacri tradizionalmente fissati dai canti di poeti “teologi” come Esiodo.

In secondo luogo, si delinea l'idea di un ordine cosmico che non si fonda più, come nelle teogonie tradizionali, sulla potenza di un dio sovrano, sulla sua *monarchia*, la sua *basileia*, ma su una legge immanente all'universo, una regola di ripartizione, *nomos*, che impone a tutti gli elementi costitutivi della natura un ordine egualitario, in modo che nessuno possa esercitare sugli altri il suo dominio (*kratos*).

Infine questo pensiero ha un carattere profondamente geometrico. Si tratti di geografia, di astronomia o di cosmologia, esso concepisce e proietta il mondo fisico entro un quadro spaziale che non è più definito dalle qualità religiose del fasto e del nefasto, del celeste o dell'infernale, ma è fatto di relazioni reciproche, simmetriche, reversibili.

Questi tre aspetti - il carattere profano e positivo, la nozione di un ordine della natura astrattamente concepito e fondato su rapporti di stretta uguaglianza, la visione geometrica di un universo situato in uno spazio omogeneo e simmetrico - sono strettamente collegati. Essi definiscono nell'insieme ciò che la razionalità greca, nella sua forma e nel suo contenuto, comporta di nuovo in rapporto al passato e di originale in confronto con le civiltà del Vicino Oriente che i greci hanno potuto conoscere.

A che cosa sono legate queste innovazioni, perché si sono prodotte nel mondo greco? Rispondere a questi interrogativi significava ricercare l'insieme delle condizioni che hanno condotto la Grecia dalla civiltà dei palazzi micenei, vicinissima ai regni orientali contemporanei, all'universo sociale e spirituale della polis. L'avvento della città non si limita a segnare una serie di trasformazioni economiche e politiche: implica un cambiamento di mentalità, la scoperta di un altro orizzonte intellettuale, l'elaborazione di un nuovo spazio sociale centrato sull'*agora*, la piazza pubblica. Scomparsa del personaggio dell'*anax* miceneo, il principe la cui potenza eminente controlla e regola per mezzo dei suoi scribi tutta la vita sociale; promozione della parola che diviene, nel suo utilizzo profano, in quanto libero dibattito, discussione, argomentazione contraddittoria, l'arma politica per eccellenza, strumento della supremazia nello stato; carattere di piena pubblicità dato alle manifestazioni della vita sociale come ai prodotti dello spirito, esposti ormai sotto forma di scritture agli occhi di tutti i cittadini se si tratta di leggi e decreti, sottomessi alla critica e alla controversia quando si tratti di opere individuali; sostituzione degli antichi rapporti gerarchici di dominio e di sottomissione con un nuovo tipo di legame sociale fondato sulla simmetria, la reversibilità, la reciprocità fra cittadini definiti come “simili” o “uguali”; abbandono dell'antico atteggiamento nei confronti

della tradizione che non viene più considerata come verità immutabile, da rispettare e ripetere senza modificarla in nulla, ma al contrario come sforzo di ognuno per allontanarsene e affermare la propria originalità prendendo le distanze dai predecessori di cui si prolungano, si rettificano o si rifiutano le affermazioni: tutti questi aspetti rivelano che la secolarizzazione, la razionalizzazione, la geometrizzazione del pensiero, così come lo sviluppo di uno spirito di invenzione e di critica, si sono sviluppati attraverso la prassi sociale nel momento stesso in cui si esprimevano, nei fisici della scuola di Mileto, in una teoria della natura. La prima *sophia* dei “Sapienti” della Grecia è stata una riflessione morale e politica che ha cercato di definire i fondamenti di un nuovo ordine umano destinato a sostituire il potere assoluto del monarca o dei nobili e dei potenti con una legge egualitaria, comune a tutti. La città assume quindi la forma di un *kosmos* circolare e con un centro: ogni cittadino, simile a tutti gli altri, che a turno con gli altri obbedisce e comanda, dovrà successivamente, secondo l'ordine del tempo, occupare e cedere tutte le posizioni simmetriche che compongono lo spazio civico. Questa immagine del cosmo sociale, regolata dall'isonomia, noi la ritroviamo all'alba della filosofia proiettata sull'universo fisico dagli ioni. Le antiche teogonie erano connesse a miti di sovranità radicati entro rituali regali. Il nuovo modello del mondo elaborato dai fisici della Ionia, nel suo quadro geometrico, corrisponde alle forme istituzionali e alle strutture mentali caratteristiche della polis.

Questa è, a grandi linee, la tesi esposta nel 1962 in questo piccolo libro. Che valore ha, oggi? La domanda presenta due aspetti. In primo luogo, di quali nuovi elementi di informazione e di quali diverse interpretazioni proposte nel frattempo bisogna tener conto? E, in secondo luogo, su quali punti io stesso sono stato portato a completare, a sfumare o a modificare il mio punto di vista?

Cominciamo dall'inizio, il mondo miceneo. La decifrazione operata nel 1956 da John Chadwick e Michael Ventris delle tavolette in lineare B di Pilo, Micene, Cnosso, Tebe, Tirinto e Orcomeno ha improvvisamente allargato e radicalmente trasformato la nostra conoscenza del più antico passato greco. Sulle istituzioni sociali e militari, sull'attività tecnica ed economica, sugli dei e sui culti degli achei tra il XIV e il XII secolo gli ellenisti disponevano ormai di una documentazione scritta. Per quanto lacunosa e per molti aspetti incerta, questa documentazione mostrava una civiltà palaziale del tutto diversa da ciò che si era immaginato quando ci si basava unicamente sulla testimonianza di Omero, posteriore di almeno quattro secoli. Per quanto si siano sviluppati gli studi di filologia micenea, nessuna scoperta di un nuovo corpus di testi è venuta a rovesciare il quadro dei regni micenei che sulla base di ricerche

precedenti di altri studiosi ho creduto di poter delineare, né a rimettere in causa le conclusioni che ne avevo tratte.

Tuttavia, una formula che avevo utilizzato mi sembra ora almeno discutibile. A proposito del sovrano miceneo, l'*anax*, ho parlato di re divino, di potere superumano. Oggi non lo ripeterei. Direi soltanto che l'*anax*, accanto alle altre funzioni, svolge un ruolo religioso, il che non implica necessariamente che la sua persona venga divinizzata o che lo si possa identificare con la figura del re-mago, padrone del tempo e della fecondità del suolo, così come J.G. Frazer lo ha caratterizzato nel Ramo d'oro e come, attraverso l'antropologia inglese, si ritrova in certi testi di ellenisti ai quali su questo punto mi ero ispirato, in particolare in quelli del mio maestro Louis Gernet.

Sul periodo dei secoli oscuri, soltanto gli archeologi hanno titoli per pronunciarsi. In effetti lo hanno fatto. In un quarto di secolo hanno accumulato una messe di scoperte che ha permesso di precisare il modo in cui, dopo il declino che segue il crollo della civiltà micenea, tra l'XI e l'VIII secolo, iniziano i cambiamenti tecnici, democratici ed economici, le nuove forme di occupazione del suolo e dell'agricoltura che conducono a quella "rivoluzione strutturale" di cui parla l'inglese A. Snodgrass e da cui è derivata la città-stato classica. La mutazione intellettuale che dal mito conduce al razionale e che costituisce l'oggetto della mia ricerca si trova così situata in un contesto più chiaramente definito.

Per restare sul piano dei dati di fatto, le mie osservazioni sull'avvento, con la polis, di un nuovo spazio sociale isomorfo e con il potere al centro devono essere nutrite di tutti gli studi recenti sul piano delle città arcaiche, sull'organizzazione della chora, sul territorio rurale delle città e soprattutto sull'importanza della fondazione delle colonie, più libere dalle vecchie tradizioni urbane e tali da costituire, per l'emergere di modelli spaziali più rigorosi, un crogiolo di sperimentazione e di innovazione.

Ugualmente, le osservazioni da me formulate per caratterizzare il ruolo che hanno potuto svolgere, come strumento di mutazione intellettuale, da un lato la scrittura fonetica, dall'altro la redazione e la pubblicità delle leggi trovano il loro necessario prolungamento nel dibattito aperto, nel corso degli ultimi decenni, tra gli ellenisti sulle conseguenze che ha comportato, per la razionalità greca, il passaggio da una civiltà orale a una cultura in cui lo scritto occupa, secondo i settori della vita sociale e i campi della creazione letteraria, filosofica, scientifica, un ruolo più o meno decisivo.

Sull'omologia e sulla concomitanza dei temi della legge, dell'ordine, dell'uguaglianza nel pensiero morale e politico da un lato, nella filosofia della natura dall'altro, andrebbero approfonditi, più di quanto io abbia fatto, i raffronti tra Solone, legislatore ateniese, e

Talete, primo dei “fisici” della scuola di Mileto; inoltre, per illustrare il ruolo chiave assunto nel corso del VI secolo dalle nozioni di *isonomia* e di deposito del potere al centro, *en meso*, affinché nessuno possa dominare gli altri, all'esempio di Meandrio (Erodoto, III, 142), a cui mi sono riferito, andrebbero aggiunti quelli paralleli di Demonax a Cirene, intorno al 550 (IV, 61), di Aristagora a Mileto (V, 37), di Cadmo a Cos (VII, 164), e certamente di Solone, che si compiace, all'inizio del VI secolo, di aver saputo preservare to ison, l'uguale.

Veniamo ora ad alcuni problemi di fondo su cui è bene soffermarsi, sia perché la loro impostazione è stata modificata dai progressi della ricerca, sia perché altri studiosi li hanno affrontati in una diversa prospettiva.

Leggendo il mio libro si potrebbe supporre che il destino del pensiero greco, di cui ho cercato di tracciare il corso, si sia giocato fra due termini, il mito e la ragione. In questa formulazione semplice e rigida l'interpretazione, a mio avviso, implicherebbe un controsenso. Ho affermato già molto chiaramente che i greci non hanno inventato la Ragione, come categoria unica e universale, ma *una* ragione, quella di cui il linguaggio è strumento e che consente di agire sugli uomini, non di trasformare la natura, una ragione politica nel senso in cui Aristotele definisce l'uomo come animale politico. Ma abbiamo realmente il diritto di parlare di una ragione greca, al singolare? Quando non ci si fermi, come io ho fatto, alla filosofia milesia del VI secolo, ma si prendano in considerazione gli sviluppi ulteriori della riflessione filosofica, il corpo dei trattati medici, la redazione di inchieste storiche con Erodoto e Tuciddide, le ricerche matematiche, astronomiche, acustiche, ottiche, si è indotti a sfumare di molto il quadro e a far riferimento a tipi diversi di razionalità, diversamente attenti all'osservazione del reale o alle esigenze formali della dimostrazione, e il cui punto di partenza, le cui procedure intellettuali, i cui principi, i cui scopi non sono gli stessi.

Se questo è vero per la ragione lo è altrettanto per il mito. I lavori recenti degli antropologi ci mettono in guardia dalla tentazione di configurare il mito come una specie di realtà mentale inscritta nella natura umana e operante ovunque e sempre, prima, a lato e dietro le operazioni propriamente razionali. Due motivi, nel caso greco, ci invitano alla prudenza e ci inducono a distinguere nel pensiero mitico forme e livelli diversi. Il termine mito ci viene dai greci. Ma per coloro che lo usavano in epoca arcaica non aveva lo stesso senso che attualmente gli attribuiamo. *Mythos* significa “parola”, “racconto”. All'inizio non si oppone minimamente a *logos* il cui senso primo è ugualmente “parola”, “discorso”, ancor prima di designare l'intelligenza e la ragione. È soltanto nel quadro della trattazione

filosofica o dell'inchiesta storica che, a partire dal V secolo, *mythos*, contrapposto a *logos*, potrà caricarsi di una sfumatura peggiorativa e designare una concezione vana, destituita di fondamento, non poggiando su una dimostrazione rigorosa o su una testimonianza affidabile. Ma anche in questo caso *mythos*, squalificato dal punto di vista della verità nel suo contrasto con *logos*, non si applica a una precisa categoria di narrazioni sacre riguardanti gli dei o gli eroi. Multiforme come Proteo, designa realtà assolutamente diverse: teogonie e cosmogonie, certo, ma anche favole di ogni tipo, genealogie, storie fantastiche, proverbi, moralità, sentenze tradizionali; in breve, tutto ciò che si trasmette oralmente e spontaneamente. Nel contesto greco il *mythos* non si presenta dunque come una forma particolare di pensiero, ma come l'insieme di ciò che veicola e diffonde, nella casualità dei contatti, degli incontri, delle conversazioni, la potenza senza volto, anonima e inafferrabile che Platone chiama *pheme*, il Rumore.

Ma proprio questo Rumore di cui è fatto il *mythos* greco, noi non possiamo coglierlo, e questo costituisce un motivo supplementare di prudenza. Nelle civiltà tradizionali che hanno conservato il loro carattere orale, gli etnologi, quando conducono l'inchiesta sul campo, ascoltano i racconti di ogni tipo che formano, nella loro ripetizione, la trama dei saperi comuni ai membri del gruppo. Ma per la Grecia noi non possediamo e non possederemo mai altro che testi scritti. I nostri miti non ci giungono vivi attraverso le parole continuamente riprese e modificate dal Rumore; sono definitivamente fissati nelle opere dei poeti epici, lirici, tragici che li utilizzano in funzione di specifiche esigenze estetiche e in tal modo conferiscono loro, nella perfezione della forma, una dimensione letteraria. Anche le raccolte che gli eruditi di epoca ellenistica confezionano accumulando sistematicamente, trascrivendo e classificando le tradizioni leggendarie per raggrupparle e sistemarle sotto forma di repertori mitologici hanno lo stesso carattere di opera scritta, elaborata da questo o da quell'autore.

Si tratta dunque, oggi, non di contrapporre il mito e la ragione come fossero avversari ben distinti, ognuno con le sue proprie armi, ma di confrontare, con un'analisi precisa dei testi, il modo diverso in cui “funziona” il discorso teologico di un poeta come Esiodo paragonato ai testi dei filosofi o degli storici, di individuare le divergenze nei modi di composizione, l'organizzazione e lo sviluppo del racconto, i giochi semantici, le logiche della narrazione.

È appunto ciò che mi sono sforzato di fare insieme a molti altri, dopo il 1962, per meglio distinguere nella loro specificità le vie che nella Grecia antica hanno gradualmente condotto a distinguere le figure di un *mythos*, concepito come favola, e sempre più nettamente

opposte a quelle di un *logos* concepito come ragionamento valido e fondato.

Dalle precedenti osservazioni sulle forme del mitico e del razionale discende un nuovo problema, tutt'altro che secondario. Si tratta del ruolo assegnato dalla mia interpretazione alla matematica, e della misura in cui questa interpretazione può render conto delle innovazioni apportate dai greci in questo campo. Detto altrimenti, si tratta di chiedersi perché e come i greci tra il VI secolo e l'inizio del III si siano impegnati in una direzione che ha condotto, con Euclide, alla costituzione di una scienza dimostrativa che si rivolge a oggetti "ideali" e che, partendo da un numero limitato di postulati, assiomi e definizioni, procede attraverso una catena di proposizioni rigorosamente dedotte l'una dall'altra in modo che la validità di ognuna sia assicurata dal carattere formale delle prove che, nel corso del ragionamento, l'hanno stabilita.

Lo dico con chiarezza: non ho affrontato direttamente questo problema. Non si tratta solo del fatto che, non possedendo le competenze proprie dello storico della matematica, non ero in grado di risolverlo. Essendo soprattutto teso a comprendere le condizioni che avevano determinato un mutamento generale di mentalità e operato una sorta di frattura nella storia del pensiero, mi sono concentrato sull'avvento di una forma assolutamente nuova di riflessione morale e politica e contemporaneamente di ricerca sulla natura, così da mettere in evidenza i legami tra questi due ordini di mutazione. Da questo punto di vista la matematica non era al centro dei miei interessi e non esigeva un trattamento particolare. Ero del resto incline a considerare, insieme a storici della scienza come A. Szabo, in Ungheria, o G.E.R. Lloyd, in Inghilterra, che il corso dato dai greci a questa disciplina si iscriveva nella linea della trasformazione intellettuale di cui cercavo di precisare il luogo d'origine.

In questo senso la mia prospettiva era vicina a quella che A.I. Zaitzev ha di recente sviluppato nel volume collettaneo pubblicato sotto la direzione di E.D. Frolov a Leningrado nel 1985. Zaitzev osserva, sulla scorta di Karl Jaspers, che tra il VII e il II secolo prima della nostra era si producono in civiltà lontane come la Cina, l'India, l'Iran, la Giudea e la Grecia modificazioni profonde dell'universo religioso tradizionale: il confucianesimo, il buddhismo, lo zoroastrismo, il profetismo ebraico, e in Grecia la ricerca filosofica della Verità. Ma proprio questo accostamento mette in luce la specificità del caso greco. Qui non è in seno alla sfera religiosa che si producono i cambiamenti. È a lato e fuori della religione, talvolta in opposizione aperta ad alcune credenze o pratiche ufficiali, che si istituisce una forma di pensiero la cui ambizione è l'accesso alla verità

attraverso una ricerca personale di carattere cumulativo, in cui ognuno rifiuta i suoi predecessori opponendo loro argomenti che potranno anch'essi offrirsi alla discussione in virtù della loro natura razionale. Se per spiegare questo rovesciamento Zaitzev pone l'accento soprattutto sulla diffusione della metallurgia del ferro che sostituisce quella del bronzo e sul crollo delle strutture sociali che ne risulta, egli sottolinea anche come l'originalità della Grecia sia connessa alla forma particolare assunta dal potere dello stato, con la costituzione della *polis* antica che implica la partecipazione di tutti i cittadini alla gestione degli affari comuni e la piena pubblicità delle attività collettive.

Naturalmente questa tesi generale non basta a dispensare gli specialisti da una ricerca comparativa sulle conoscenze geometriche e algebriche e sulle procedure di dimostrazione usate dai greci, per confrontarle con quelle degli egiziani e dei babilonesi, degli indiani e dei cinesi, per stabilire eventuali influenze o filiazioni. A questo tipo di ricerca si è dedicato in Francia Maurice Caveing. Le sue conclusioni, per ciò che attiene l'originalità della matematica greca, confermano e confortano, precisandola, la mia interpretazione.

Il dibattito è stato comunque rilanciato, tra gli storici della matematica, dall'opera pubblicata nel 1983 da uno dei più dotti tra questi studiosi, B.L. van der Waerden, *Geometry and Algebra in Ancient Civilizations*. L'autore si basa su ciò che lui stesso definisce una triplice scoperta. Si tratta in primo luogo delle conclusioni che A. Seidenberg ha creduto di poter ricavare dalle prescrizioni che nei manuali indiani dal 500 al 200 a.C. fissano le regole di costruzione degli altari sacrificali; il ruolo svolto in questi regolamenti dal “teorema di Pitagora” implica, a parere di Seidenberg, che l'algebra babilonese, la geometria greca e la geometria indiana derivano da una comune origine. La comparazione dei trattati cinesi di arte aritmetica con il corpus dei problemi babilonesi mostrerebbe somiglianze tali da imporre l'evidenza di una fonte comune in cui il teorema di Pitagora avrebbe un ruolo centrale. Le osservazioni di A. Thom e di A.S. Thom sulla disposizione dei monumenti megalitici nell'Inghilterra meridionale e nella Scozia darebbero infine la prova che queste costruzioni utilizzano dei “*Pythagorean Triangles*”, cioè dei triangoli rettangoli i cui lati sono multipli interi di una sola e identica unità di misura.

Da questo insieme di studi, B.L. van der Waerden si ritiene autorizzato a proporre le seguenti ipotesi: una “scienza matematica” è esistita in epoca neolitica tra il 3000 e il 2000 a.C. in Europa centrale e da qui si è propagata in Gran Bretagna, nel Vicino Oriente, in India e in Cina. È forse necessario ricordare che la maggior parte degli specialisti hanno accolto una simile ricostruzione - che agli occhi del

suo autore aveva forse il duplice vantaggio di attribuire ai nostri lontani antenati europei l'invenzione della matematica e di collegare questa scoperta a fini rituali - con il massimo scetticismo, viste le fragilissime basi su cui l'ipotesi sembrava fondata. W.R. Knorr, in particolare, ne ha sviluppato una critica precisa e serrata.

Non ho titoli per intervenire in questo dibattito. Mi limiterò a sottolineare un solo punto che mi riguarda direttamente. B.L. van der Waerden nota che i greci hanno avuto anch'essi una qualche nozione di questa “scienza neolitica”, ma, aggiunge, “l'hanno completamente trasformata creando una scienza deduttiva fondata su definizioni, postulati e assiomi”. È precisamente questa “completa trasformazione” che, per essere spiegabile, mi sembra debba essere collocata nel contesto intellettuale di cui ho tentato di delineare gli aspetti principali sottolineando il suo legame con le forme di pensiero e di vita sociale che caratterizzano la *polis* greca.

Luglio 1987

Introduzione

Dopo la decifrazione della lineare B micenea, la data dei primi testi greci di cui disponiamo è arretrata di mezzo millennio. Questo approfondimento della prospettiva cronologica modifica tutto il quadro in cui si situa il problema delle origini del pensiero ellenico. Il mondo greco più antico, quale è evocato per noi dalle tavolette micenee, per molti aspetti si apparenta ai regni del Vicino Oriente che gli sono contemporanei. Uno stesso tipo di organizzazione sociale, un genere di vita analogo, un'umanità affine si rivelano negli scritti in lineare B di Cnosso, Pilo, Micene, e negli archivi in cuneiforme trovati a Ugarit, ad Alalakh, a Mari, o nell'ittita Hattusa. Quando invece si affronta la lettura di Omero, il quadro cambia: nell'*Iliade* si scoprono un'altra società, un mondo umano già diverso, come se a partire dall'età omerica i greci non potessero più comprendere esattamente il volto della civiltà micenea alla quale si ricollegavano e che, attraverso gli aedi, credevano di far risorgere dal passato.

Noi dobbiamo tentare di comprendere questa frattura nella storia dell'uomo greco, di situarla esattamente. La religione e la mitologia della Grecia classica sono radicate in modo molto diretto, come ha mostrato in particolare M.P. Nilsson, nel passato miceneo.¹ Ma in altri campi la rottura appare profonda.

Quando, nel XII secolo a.C., la potenza micenea crolla sotto la spinta delle tribù doriche che fanno irruzione nella Grecia continentale, nell'incendio che di volta in volta devasta Pilo e Micene non soccombe semplicemente una dinastia: va distrutto per sempre un tipo di monarchia, viene definitivamente soppressa tutta una forma di vita sociale, concentrata attorno al palazzo, scompare dall'orizzonte greco un personaggio, il re divino. Il naufragio del sistema miceneo oltrepassa largamente, nelle sue conseguenze, il campo della storia politica e sociale. Influisce sullo stesso uomo greco: modifica il suo universo spirituale, trasforma alcuni suoi atteggiamenti psicologici. La scomparsa del re poté quindi preparare, al termine del lungo, oscuro periodo d'isolamento e di ricostruzione che viene chiamato Medioevo greco, una duplice e solidale innovazione: l'istituzione della città, la nascita di un pensiero razionale. Di fatto quando, verso la fine dell'età geometrica (900-750), i greci riprendono, in Europa e nella Ionia, i rapporti con l'Oriente interrotti durante parecchi secoli, quando riscoprono, attraverso le civiltà che si erano conservate, certi aspetti del loro stesso passato dell'età del bronzo, non scelgono la via dell'imitazione e dell'assimilazione, come avevano fatto i micenei. In piena rinascita orientaleggiante, l'ellenismo si afferma come tale di fronte all'Asia, come se, attraverso il rinnovato contatto con l'Oriente, prendesse maggior coscienza di se stesso. La Grecia si riconosce in una certa forma di vita sociale, in un tipo di riflessione che definiscono ai suoi stessi occhi la sua originalità, la sua superiorità sul mondo

barbaro: al posto del re, la cui onnipotenza è esercitata senza controllo, senza limite, nel segreto del suo palazzo, la vita politica greca vuole essere oggetto di un pubblico dibattito alla luce del sole, nell'agora, da parte di cittadini definiti come uguali, per i quali lo stato rappresenta un interesse comune; in luogo delle antiche cosmogonie associate a rituali regali e a miti della sovranità, un pensiero nuovo cerca di fondare l'ordine del mondo su rapporti di simmetria, di equilibrio, di uguaglianza tra i diversi elementi che compongono il *kosmos*.

Se vogliamo stendere l'atto di nascita di questa Ragione greca, seguire la via lungo la quale essa ha potuto liberarsi da una mentalità religiosa, indicare ciò che essa deve al mito e come lo ha superato, dobbiamo comparare, confrontare con lo sfondo miceneo questa svolta dell'VIII-VII secolo, in cui la Grecia ricomincia ed esplora le strade che le sono proprie: epoca di un mutamento decisivo che, nel momento stesso in cui trionfa lo stile orientaleggiante, getta le basi del regime della *polis* e, grazie a questa laicizzazione del pensiero politico, assicura l'avvento della filosofia.

I.

Il quadro storico

All'inizio del II millennio il Mediterraneo non segna ancora, da una parte e dall'altra delle sue sponde, una separazione tra l'Oriente e l'Occidente. Il mondo egeo e la penisola greca sono collegati senza discontinuità, per popolazione e per cultura, da una parte all'altopiano anatolico, attraverso il susseguirsi delle isole Cicladi e delle Sporadi, dall'altra alla Mesopotamia e all'Iran, attraverso Rodi, la Cilicia, Cipro, la costa nord della Siria. Quando Creta esce dalla fase del Cicladico, durante la quale dominano le relazioni con l'Anatolia, e costruisce la sua prima civiltà palaziale (2000-1700) a Festo, Mallia e Cnosso, essa resta orientata verso i grandi regni del Vicino Oriente. Tra i palazzi cretesi e quelli che scavi recenti hanno riportato alla luce ad Alalakh, nell'ansa dell'Oronte, e a Mari, sulla carovaniere che collega la Mesopotamia al mare, le somiglianze sono parse così sorprendenti che si è potuto vedervi l'opera di una stessa scuola di architetti, di pittori, di affreschisti.¹ Attraverso la costa siriana i cretesi entravano in contatto anche con l'Egitto del Nuovo Impero, la cui influenza su di essi, pur non essendo decisiva come si poteva supporre ai tempi di Evans, è tuttavia ampiamente dimostrata.

Tra il 2000 e il 1900 a.C. una popolazione nuova fa irruzione nella Grecia continentale. Le sue case, le sue sepolture, le sue asce da guerra, le sue armi di bronzo, i suoi utensili, la sua ceramica - quel grigio vasellame minio così caratteristico - sono altrettanti elementi che segnano la rottura con gli uomini e la civiltà dell'età precedente, l'antico Elladico. Gli invasori, i mini, formano l'avanguardia delle tribù che, a ondate successive, verranno a stabilirsi in Ellade, si insedieranno nelle isole, colonizzeranno il litorale dell'Asia Minore, si spingeranno in direzione del Mediterraneo occidentale e verso il Mar Nero, per costituire il mondo greco quale lo conosciamo in età storica. Che siano discesi dai Balcani o venuti dalle pianure della Russia meridionale, questi antenati dell'uomo greco appartengono a popoli indoeuropei già differenziati nella lingua, e parlano un dialetto greco arcaico. La loro apparizione sulle rive del Mediterraneo non costituisce un fenomeno isolato. Verso la stessa epoca, una spinta parallela si manifesta dall'altra parte del mare, con l'arrivo degli ittiti indoeuropei in Asia Minore e la loro espansione attraverso l'altopiano anatolico. Sulla costa, nella Troade, la continuità culturale ed etnica che si era conservata per quasi un millennio (inizio di Troia I: tra il 3000 e il 2600) è spezzata all'improvviso. Il popolo che costruisce Troia VI (1900), città principesca più ricca e più potente che mai, è parente prossimo dei mini di Grecia. Esso fabbrica lo stesso vasellame grigio, lavorato al tornio e cotto in forni chiusi, che si diffonde nella Grecia continentale, nelle isole Ionie, in Tessaglia e nella Calcidica.

Un altro elemento di civiltà evidenzia le affinità dei due popoli sulle due rive del Mediterraneo. Con gli uomini di Troia VI fa la sua

comparsa nella Troade il cavallo. “Ricca di cavalli”: tale è ancora, nello stile formulare che Omero riprende da un'antichissima tradizione orale, l'epiteto che ricorda l'opulenza del paese di Dardano. La notorietà dei cavalli di Troia, come quella dei suoi tessuti, non fu certo estranea all'interesse che gli achei rivolsero a questa regione già prima della spedizione militare che, distruggendo la città di Priamo (Troia VII a), servì da punto di partenza per la leggenda epica. Come i mini della Troade, questi greci conoscevano il cavallo: dovevano averne praticato l'allevamento nelle steppe in cui avevano soggiornato prima della loro venuta in Grecia. La preistoria del dio Posidone indica che, prima di regnare sul mare, un Posidone equino, Hippios o Hippios, nello spirito dei primi elleni, come presso altri popoli indoeuropei, associava il tema del cavallo a tutto un complesso mitico: cavallo-elemento umido; cavallo-acque sotterranee, mondo infernale, fecondità; cavallo-vento, burrasca, nube, tempesta...² La posizione, l'importanza, il prestigio del cavallo in una società dipendono in larga misura dal suo impiego a fini militari. I primi documenti greci che ci illuminano a questo riguardo risalgono al XVI secolo: su alcune stele funerarie scoperte nella cerchia delle tombe a fossa di Micene (1580-1500), scene di battaglia o di caccia rappresentano un guerriero in piedi sul suo carro trascinato da cavalli al galoppo. A quest'epoca i mini, strettamente mescolati alla popolazione locale di origine asianica, si sono stabiliti da tempo nella Grecia continentale, dove la vita urbana si è sviluppata ai piedi delle fortezze, residenze di capi. Essi sono entrati in contatto con la Creta minoica, in piena ascesa dopo la rinascita che ha seguito la ricostruzione dei palazzi, distrutti una prima volta verso il 1700. Creta ha rivelato loro un modo di vita e di pensiero interamente nuovo. Già è avviata quella progressiva cretizzazione del mondo miceneo che, dopo il 1450, approderà a una civiltà palaziale comune all'isola e alla Grecia continentale. Ma il carro da guerra, un carro leggero tirato da due cavalli, non può essere un apporto cretese. Nell'isola, il cavallo non appare prima del Minoico recente I (1580-1450). Se c'è stato un prestito, in questo caso i debitori saranno i minoici. Per contro, l'uso dei carri rivela ancora le analogie tra il mondo miceneo o acheo, che si sta formando, e il regno degli ittiti, che verso il XVI secolo adotta questa tattica di combattimento mutuandola dai suoi vicini orientali, gli hurriti di Mitanni, popolazione non indoeuropea che però riconosce la sovranità di una dinastia indo-iranica. Ai popoli che avevano familiarità con l'allevamento dei cavalli, l'uso del carro dovette porre nuovi problemi di selezione e di addestramento. Se ne trova l'eco in un trattato di ippologia redatto da un certo Kikkuli, del paese di Mitanni, che fu tradotto in ittita. Nelle relazioni che si stabilirono all'inizio del XIV secolo tra gli ittiti e coloro che essi chiamavano achaiwoi (gli achei o

micenei) ebbero la loro importanza le preoccupazioni di ordine equestre. Tra altri accenni all'Ahhiyawa (l'Acaia), gli archivi reali ittiti di Hattusa informano sul soggiorno di principi achei, tra i quali Tawaga-lawas (Eteocle?), venuti alla corte per perfezionarsi nella pratica di condurre il carro. Si dovrà accostare al nome del re itta Mursilis quello dello scudiero di Enomao, Myrtilos, noto per la parte che aveva nella leggenda di Pelope, antenato della dinastia degli Atridi, re di Micene?

Enomao regna a Pisa in Elide. Ha una figlia, Ippodamia. Chi la vuole sposare deve battere il padre nella corsa con il carro. La sconfitta significa la morte. Molti pretendenti si sono presentati. Tutti sono stati battuti dal re, i cui cavalli sono invincibili, e le loro teste ornano le mura del palazzo. Con l'aiuto di Ippodamia, Pelope compra la complicità dello scudiero del re, Myrtilos: in piena corsa, il carro di Enomao si spezza perché l'asse è stato sabotato. Così Pelope trionfa nella prova del carro; con la vittoria ottiene la fanciulla domatrice di cavalli e la sovranità. Quanto a Myrtilos, scudiero troppo abile e troppo intraprendente, Pelope se ne sbarazzerà al momento opportuno. Gli dei faranno di lui, nel cielo notturno, la costellazione dell'Auriga.

Questa storia di abilitazione alla regalità pone la prova del carro sotto il patronato di Posidone, il vecchio dio-cavallo, che in questa fase della civiltà micenea non appare più nel suo aspetto pastorale, ma figura come un maestro del carro, guerriero e aristocratico. A Corinto, infatti, l'altare di Posidone (un Posidone Hippios e Damaïos), scelto per segnare il termine del percorso, consacra il vincitore. D'altronde Pelope nella sua leggenda è strettamente associato a Posidone. Quando il giovane rinasce, dopo la prova iniziatica che l'ha fatto morire smembrato nel calderone paterno, viene "rapito" da Posidone. Il dio ne fa il suo "paggio", seguendo una pratica arcaica che fu conservata nelle società guerriere di Creta e che ci è riferita da Strabone, in base a notizie di Eforo.³ Il ratto obbedisce a un protocollo rigoroso, con doni offerti dal rapitore, con il quale l'adolescente andrà a vivere durante un ritiro di dieci mesi. Al momento della liberazione, il giovanetto riceve i doni regolamentari: la sua tenuta di guerra, un bue, una coppa. A Pelope, Posidone offre anche il dono che simboleggia i poteri acquisiti dal giovane nell'intimità del dio: un carro.

Esigendo un apprendistato difficile, la tecnica del carro dovette rafforzare la specializzazione della funzione guerriera, tratto caratteristico dell'organizzazione sociale e della mentalità dei popoli indoeuropei. D'altra parte la necessità di disporre di una riserva numerosa di carri per concentrarli sul campo di battaglia presuppone uno stato accentrato, abbastanza esteso e potente, in cui gli uomini con i carri, quali che siano i loro privilegi, sono sottomessi a un'unica autorità.

Tale in effetti doveva essere la forza militare del regno miceneo che, a partire dal 1450 - lo sappiamo dopo la decifrazione della lineare B -, poté dominare Creta, stabilirsi da padrone nel palazzo di Cnosso e tenerlo fino alla sua distruzione finale, nell'incendio del 1400, appiccato forse da una rivolta indigena. L'espansione micenea, che continuò dal XIV al XII secolo, portò gli achei a sostituirsi ai

cretesi un po' dappertutto nel Mediterraneo orientale; talvolta ciò avveniva dopo un certo intervallo di tempo. Rodi fu colonizzata dagli achei a partire dall'inizio del XIV secolo. È forse in quest'isola, al riparo dagli attacchi del continente, che si deve situare il regno di Ahhiyawa, il cui monarca è trattato dal re ittita con i riguardi dovuti a un pari. Da Rodi il re di Acaia poteva controllare i punti della costa anatolica dove i suoi uomini erano sbarcati e avevano fondato stabilimenti. La presenza achea è attestata a Mileto (la Milawunda o Milawata ittita), a Colofone, a Claro, più a nord a Lesbo, soprattutto nella Troade, con la quale le relazioni erano strette, infine sulla costa meridionale, in Cilicia e in Panfilia. Ancora agli inizi del XIV secolo i micenei s'insediarono in forze a Cipro e costruirono a Enkomi una fortezza simile a quelle dell'Argolide. Di là raggiunsero la costa siriana, via di passaggio verso la Mesopotamia e verso l'Egitto. A Ugarit, che commerciava rame con Cipro, nel XV secolo una colonia cretese aveva dato la sua impronta alla cultura e persino all'architettura della città. Nel secolo seguente essa cedette il posto a un nucleo miceneo abbastanza nutrito da occupare un quartiere della città. Nello stesso periodo Alalakh, sull'Oronte, porta dell'Eufrate e della Mesopotamia, diventò un importante centro acheo. Più a sud, achei penetrarono fino in Fenicia, a Biblo, e in Palestina. In tutta questa regione fu elaborata una civiltà comune cipro-micenea, in cui gli elementi minoici, micenei e asiatici erano intimamente fusi, e che disponeva di una scrittura derivata, come quella sillabica micenea, dalla lineare A. L'Egitto, che aveva mantenuto, specie nel corso del XV secolo, un continuo commercio con i cretesi, si aprì ai micenei, che accolse liberamente tra il 1400 e il 1340. Anche qui i Keftiu, i cretesi, furono a poco a poco eliminati a vantaggio dei loro concorrenti; Creta cessò di esercitare la funzione, che aveva avuto nel periodo precedente, d'intermediaria tra l'Egitto e il continente greco. Forse una colonia micenea era presente a El-Amarna quando Amenhotep IV, conosciuto sotto il nome di Akhenaton, vi si stabilì tra il 1380 e il 1350, abbandonando l'antica capitale di Tebe.

Così, in tutte le regioni dove li aveva condotti il loro spirito d'avventura, i micenei apparivano strettamente associati alle grandi civiltà del Mediterraneo orientale, integrati in quel mondo del Vicino Oriente che, nonostante la sua diversità, costituiva un insieme, per l'ampiezza dei contatti, degli scambi, delle comunicazioni.

II.

Il regno miceneo

La decifrazione delle tavolette in lineare B ha risolto alcuni problemi posti dall'archeologia, e ne ha sollevati di nuovi. Ai normali problemi d'interpretazione si aggiungono difficoltà di lettura, dato che la lineare B, derivata da una scrittura sillabica che non era stata fatta per registrare il greco, rendeva molto imperfettamente i suoni del dialetto parlato dai micenei. D'altra parte, i documenti in nostro possesso sono ancora poco numerosi: non si sono trovati veri archivi, ma alcuni inventari annuali redatti su mattoni crudi, che senza dubbio sarebbero stati cancellati per essere nuovamente usati se l'incendio dei palazzi non li avesse cotti e così conservati. Basterà un solo esempio per mostrare le lacune della nostra informazione e le precauzioni necessarie. La parola *te-re-ta*, che ricorre spesso nei testi, ha ricevuto non meno di quattro interpretazioni: sacerdote, uomo del servizio feudale (barone), uomo del *damos* soggetto a prestazioni, servitore. Non si può dunque pretendere di delineare il quadro dell'organizzazione sociale micenea. Tuttavia le interpretazioni, anche le più opposte, concordano su alcuni punti che vorremmo mettere in luce e che, allo stato attuale delle nostre fonti, si possono considerare sufficientemente accertati.

La vita sociale appare accentrata attorno al palazzo, la cui funzione è insieme religiosa, politica, militare, amministrativa, economica. In questo sistema di economia palaziale, come lo si è definito, il re concentra e unifica nella sua persona tutti gli elementi del potere, tutti gli aspetti della sovranità. Per mezzo degli scribi, che formano una classe professionale fissata nella tradizione, grazie a una gerarchia complessa di dignitari del palazzo e d'ispettori regi, il re controlla e regola minuziosamente tutti i settori della vita economica, tutti i campi dell'attività sociale.

Gli scribi contabilizzano nei loro archivi ciò che concerne il bestiame e l'agricoltura, la tenuta delle terre, valutate in misure di cereali (come canoni di affitto o come razioni di sementi); i diversi mestieri specializzati con le assegnazioni da fornire in materie prime e le ordinazioni in prodotti finiti; la manodopera, disponibile o occupata; gli schiavi, uomini, donne e bambini, quelli dei privati e quelli del re; i contributi di ogni genere imposti dal palazzo agli individui e alle collettività, i beni già consegnati, quelli ancora da ricevere; le leve degli uomini che certi villaggi devono fornire per equipaggiare di rematori le navi regie; la composizione, il comando, il movimento delle unità militari; i sacrifici agli dei, i canoni previsti per le offerte ecc.

Non sembra che in un'economia di questo genere vi sia spazio per un commercio privato. Se esistono termini che significano acquistare e cedere, non è attestata una forma di pagamento in oro o in argento né un'equivalenza stabilita tra merci e metalli preziosi. Sembra che l'amministrazione reale regolasse la distribuzione e lo scambio come la produzione dei beni. Attraverso il palazzo che comanda, al centro della rete, il duplice circuito delle prestazioni e delle gratifiche, i

prodotti, i lavori, i servizi, ugualmente codificati e contabilizzati, circolano e si scambiano gli uni con gli altri, collegando tra loro i vari elementi del paese.

Monarchia burocratica, alcuni hanno detto. Il termine, pur richiamando concetti troppo moderni, mette in evidenza uno degli aspetti del sistema che per la sua stessa logica è indotto a esercitare un controllo sempre più rigoroso, sempre più esasperato, fino ad annotare particolari che a noi sembrano insignificanti. Esso impone il confronto con i grandi stati fluviali del Vicino Oriente, la cui organizzazione sembra rispondere, almeno in parte, alla necessità di coordinare su vasta scala i lavori di bonifica, d'irrigazione, di manutenzione dei canali, indispensabili alla vita agricola. I regni micenei dovettero risolvere problemi analoghi? Di fatto, in età micenea si realizzò la bonifica del lago Copaide. Ma che dire delle pianure dell'Argolide, della Messenia, dell'Attica? Non si può pensare che necessità tecniche di regolazione agraria, secondo un piano complessivo, abbiano potuto suscitare o favorire in Grecia un avanzato accentramento amministrativo. L'economia rurale della Grecia antica appare dispersa alle dimensioni del villaggio; il coordinamento dei lavori non oltrepassa in pratica il gruppo dei vicini.

Il mondo miceneo non si distingue solo nel campo dell'agricoltura dalle civiltà fluviali del Vicino Oriente. Pur riconoscendo la funzione del palazzo come cardine della vita sociale, L.R. Palmer ha rilevato gli aspetti che collegano la società micenea al mondo indoeuropeo. È sorprendente soprattutto l'analogia con gli ittiti che, pur orientalizzandosi, hanno conservato certe istituzioni caratteristiche legate alla loro organizzazione militare. Attorno al re, la grande famiglia ittita raduna i personaggi più vicini al sovrano. Sono dignitari di palazzo, le cui alte funzioni amministrative sono messe in evidenza dai loro titoli, ma che esercitano anche comandi militari. Con i combattenti ai loro ordini essi formano il *pankus*, assemblea che rappresenta la comunità ittita, cioè che raggruppa l'insieme dei guerrieri, con esclusione della restante popolazione, secondo lo schema che, nelle società indoeuropee, oppone il guerriero all'uomo del villaggio, pastore o agricoltore che sia. In questa nobiltà guerriera, costituita in classe separata e, almeno per quanto riguarda i suoi rappresentanti maggiori, alimentata sui suoi feudi da contadini legati alla terra, si reclutano gli uomini dei carri, forza principale dell'esercito ittita.

L'istituzione del *pankus* ha potuto, in origine, disporre di ampi poteri: dapprima la monarchia dovette essere elettiva; in seguito, per evitare le crisi di successione, avrebbe sottratto all'assemblea dei guerrieri la ratifica del nuovo re; il *pankus*, di cui si fa menzione per l'ultima volta in un proclama del re Telepinus alla fine del XVI secolo,

sarebbe infine caduto in disuso; la monarchia ittita si sarebbe così avvicinata al modello delle monarchie assolute orientali, appoggiandosi non tanto su una classe di nobili, i cui servizi militari fondano le loro prerogative politiche, quanto su una gerarchia di amministratori dipendenti direttamente dal re.¹

All'esempio ittita si sono richiamati gli studiosi che all'interpretazione "burocratica" della monarchia micenea oppongono uno schema che mette in evidenza aspetti "feudali". In realtà entrambe le espressioni appaiono inadeguate e, nella loro stessa opposizione, anacronistiche. A tutti i gradi dell'amministrazione palaziale i vari dignitari del palazzo sono uniti al re da un legame personale di obbedienza: essi non sono funzionari al servizio dello stato, ma servitori del re incaricati di affermare, dovunque la sua fiducia li abbia posti, il potere assoluto di comando che s'incarna nel monarca. Così, nel quadro dell'economia palaziale, accanto a una divisione dei compiti spesso molto accentuata, a una specializzazione di funzioni con una miriade di sorveglianti e di capi sorveglianti, si constata un fluttuare di attribuzioni amministrative che si accavallano, in quanto ogni rappresentante del re esercita per delega, al suo livello, un'autorità che in via di principio copre senza limitazioni tutto il campo della vita sociale.

Quindi il problema non consiste nel contrapporre il concetto di regno burocratico a quello di monarchia feudale, bensì nel delineare, dietro gli elementi comuni all'insieme delle società a economia palaziale, i tratti che definiscono più precisamente il caso miceneo e che forse spiegano perché questo tipo di sovranità non sia sopravvissuto in Grecia alla caduta delle dinastie achee.

In questa prospettiva il confronto con gli ittiti si rivela proficuo. Esso pone in pieno risalto le differenze che separano il mondo miceneo dalla civiltà palaziale di Creta che gli ha servito da modello. Il contrasto tra queste due monarchie si rivela nell'architettura dei loro palazzi.² Quelli di Creta, dedali di camere disposte in apparente disordine attorno a un cortile centrale, sono edificati allo stesso livello del territorio circostante, sul quale si aprono senza difesa, con larghe strade che portano al palazzo. Il maniero miceneo, accentrato sul megaron e sulla sala del trono, è una fortezza cinta di mura, un rifugio di capi, che domina e sorveglia la pianura giacente ai suoi piedi. Costruita per sostenere un assedio, questa cittadella ospita, oltre alla dimora del sovrano con le sue dipendenze, le case dei familiari del re, dei capi militari e dei dignitari del palazzo. La sua funzione militare sembra soprattutto difensiva: essa custodisce il tesoro reale in cui, accanto alle riserve normalmente controllate, immagazzinate, ripartite dal palazzo nel quadro dell'economia del paese, si accumulano beni preziosi di altro genere. Si tratta di prodotti di un'industria di lusso,

gioielli, coppe, tripodi, caldaie, pezzi d'oreficeria, armi lavorate, lingotti di metallo, tappeti, tessuti ricamati. Simboli di potere, strumenti di prestigio personale, essi esprimono nella ricchezza un aspetto propriamente regale. Costituiscono la materia di un generoso commercio che supera largamente le frontiere del regno. Dati e ricevuti in dono, suggellano alleanze matrimoniali e politiche, creano obbligazioni di servizio, ricompensano vassalli, stabiliscono legami di ospitalità sino in paesi lontani, sono anche oggetto di competizione, di conflitto: oltre a essere ottenuti in dono, vengono conquistati con le armi alla mano; per impadronirsi del tesoro si prepara una spedizione militare, si distrugge una città. Essi infine si prestano, più di altre forme di ricchezza, a un'appropriazione individuale che potrà perpetuarsi oltre la morte: posti accanto al cadavere, come cose "pertinenti" al defunto, lo seguiranno nella tomba.³

La testimonianza delle tavolette ci permette di precisare questo quadro della corte e del palazzo micenei. Alla sommità dell'organizzazione sociale il re porta il titolo di wa-na-ka, *anax*. La sua autorità sembra esercitarsi a tutti i livelli della vita militare: è il palazzo che regola le ordinazioni di armi, l'inquadramento, la composizione, il movimento delle unità. Ma la competenza del re non resta confinata nel campo della guerra e in quello dell'economia. L'*anax* è responsabile della vita religiosa; ne ordina con precisione il calendario, vigila sull'osservanza del rituale, sulla celebrazione delle feste in onore delle diverse divinità, fissa i sacrifici, le oblazioni vegetali, le quote di offerte esigibili da ciascuno secondo il suo rango. Si può ritenere che se la potenza regale si esercita così in tutti i campi, ciò avviene perché il sovrano, come tale, si trova in un rapporto speciale con il mondo religioso, associato a una classe sacerdotale che sembra essere numerosa e potente.⁴ A sostegno di questa ipotesi, si noterà che in Grecia il ricordo di una funzione religiosa della monarchia si è perpetuato anche nel quadro della città, e che è sopravvissuto, in forma mitica, il ricordo del re divino, mago, signore del tempo, dispensatore della fertilità. Alla leggenda cretese di Minosse che ogni nove anni, nella caverna dell'Ida, si sottomette alla prova che, mediante un contatto diretto con Zeus, deve rinnovare la sua potenza regale,⁵ corrisponde a Sparta l'ordalia che ogni nove anni gli efori impongono ai loro due re, scrutando il cielo nel segreto della notte per leggersi se i sovrani non abbiano commesso qualche colpa che li squalifichi per l'esercizio della funzione regale. Si penserà anche al re ittita che in piena campagna militare abbandona il comando dei suoi eserciti se gli obblighi religiosi gli impongono di tornare nella capitale per compiervi, alla data dovuta, i riti di cui è incaricato.

Accanto al wa-na-ka, il secondo personaggio del regno, il la-wa-ge-

tas, è rappresentato dal capo del *laos*, propriamente il popolo in armi, il gruppo dei guerrieri. Con la loro uniforme costituita da un mantello speciale, gli e-qe-ta, ἑπεται (cfr. gli omerici *hetairoi*), i compagni, sono dignitari del palazzo, come la grande famiglia ittita, che formano il seguito del re, e in pari tempo capi posti alla testa di un'*okha*, un'unità militare, o ufficiali che assicurano il collegamento della corte con i comandi locali. Forse appartengono al *laos* anche i te-re-ta, *telestai*, se si ammette, con Palmer, che si tratta di uomini del servizio feudale, di baroni vassalli. Tre di essi, secondo una tavoletta di Pilo, sarebbero personaggi abbastanza eminenti da beneficiare di un *temenos*, privilegio, del wa-na-ka e del la-wa-ge-tas.⁶ Nell'epopea il *temenos*, unico termine relativo al sistema fondiario miceneo che si sia conservato in essa, designa una terra, arabile o coltivata a vigneto, offerta, con i contadini che vi risiedono, al re, agli dei, o a qualche grande personaggio in ricompensa dei suoi servizi eccezionali, delle sue imprese guerriere.

Il sistema fondiario appare complesso, e per noi è reso più oscuro dall'ambiguità di molte espressioni.⁷ Sembra che il pieno possesso di un terreno, come il suo usufrutto, implicasse, in contropartita, molteplici servizi e prestazioni. Spesso è difficile decidere se un termine ha un significato puramente tecnico (terra incolta, terra dissodata, pascolo trasformato in terra arabile, terra di dimensioni più o meno grandi) o se designa uno statuto speciale. Tuttavia si delinea chiaramente un'opposizione tra due tipi di tenuta, indicanti le due forme diverse che può assumere una ko-to-na, un lotto, una porzione di terra. Le ki-ti-me-na ko-to-na sono terre private, di proprietà, all'opposto delle ke-ke-me-na ko-to-na, appartenenti al *damos*, terre comuni dei demi agricoli, proprietà collettiva del gruppo rurale, coltivate secondo il sistema dell'*open-field* e sottoposte forse a redistribuzione periodica. Anche su questo punto Palmer ha potuto stabilire un accostamento suggestivo con il codice ittita che distingue anch'esso due specie di tenute. Quella dell'uomo del servizio feudale, del guerriero, dipende direttamente dal palazzo, al quale ritorna quando il servizio non è più assicurato. Invece gli "uomini dell'utensile", ossia gli artigiani, dispongono di una terra detta "di villaggio", che la collettività rurale concede loro per un certo tempo e che recupera alla loro partenza.⁸ Si ricorderà inoltre che in India è attestata l'esistenza di un'analogia struttura. Al vaigya, l'agricoltore (vig, cfr. latino vicus, greco οἶκος, il gruppo di case), cioè all'uomo del villaggio, si oppone lo ksatria, il guerriero (da ksatram: potere, possesso), l'uomo con una tenuta individuale, come il barone miceneo è l'uomo della ki-ti-me-na ko-to-na, della terra avuta in proprietà, contrapposta alla terra comune del villaggio. Le due diverse forme di tenuta del suolo rivelerebbero dunque, nella società micenea, una

polarità più fondamentale: di fronte al palazzo, alla corte, a tutti coloro che ne dipendono, sia direttamente, sia per il possesso del loro feudo, s'intravede un mondo rurale, organizzato in villaggi dotati di vita propria. Questi “demi” rurali dispongono di una parte delle terre sulle quali sono insediati; essi regolano, in conformità alle tradizioni e alle gerarchie locali, i problemi posti, al loro livello, dai lavori agricoli, dall'attività pastorale, dai rapporti di vicinato. È in questo quadro provinciale che appare, contro ogni aspettativa, il personaggio che porta il titolo che normalmente avremmo tradotto con “re”, il *pa-si-re-u*, il *basileus* omerico. Precisamente, egli non è il re nel suo palazzo, ma un semplice signore, padrone di una tenuta rurale e vassallo dell'*anax*. Questo legame di vassallaggio, in un sistema economico in cui tutto è contabilizzato, riveste altresì la forma di una responsabilità amministrativa: noi vediamo il *basileus* sorvegliare la distribuzione delle assegnazioni del bronzo destinato ai fabbri che, sul suo territorio, lavorano per il palazzo. E ovviamente contribuisce egli stesso, con altri uomini ricchi del luogo, secondo una porzione debitamente fissata, a queste forniture di metallo.⁹ Accanto al *basileus*, un Consiglio degli anziani, la *ke-ro-si-ja* (*gerousia*), conferma questa relativa autonomia della comunità di villaggio. Di quest'assemblea fanno indubbiamente parte i capi delle case più potenti. I semplici paesani, uomini del *damos* in senso proprio, che forniscono all'esercito la truppa e che, per riprendere la formula omerica, nel Consiglio non contano più che in guerra, nel migliore dei casi fanno da spettatori, ascoltano in silenzio coloro che sono qualificati a parlare ed esprimono i loro sentimenti unicamente con rumori di approvazione o di malcontento.

Un altro personaggio, il *ko-re-te*, associato al *basileus*, sembra essere una specie di maggiore di villaggio. Ci si può chiedere se un tale dualismo di direzione su scala locale non ricalchi quello che abbiamo constatato nel quadro del palazzo: come l'*anax*, il *basileus* avrebbe prerogative soprattutto religiose (si pensi ai *phylobasileis* della Grecia classica); il *ko-re-te*, come il *la-wa-ge-tas*, eserciterebbe una funzione militare.

Il termine sarebbe da accostare a *κοῖπος*, truppa armata; avrebbe il senso dell'omerico *κοῖπνοος*, che è sinonimo di *ἡγεμὼν* ma, associato a *βασιλεύς*, sembra indicare, se non un'opposizione, almeno una polarità, una differenza di piano. Del resto il nominato *Klumenos*, *ko-re-te* del villaggio *l-te-re-wa*, dipendente dal palazzo di Pilo, appare su un'altra tavoletta come comandante di un'unità militare; una terza gli assegna la qualifica di *mo-ro-pa* (*μοιρόπας*), possessore di una *moira*, di un lotto di terra.¹⁰

Per quanto lacunosa sia la nostra informazione, sembra possibile trarne alcune conclusioni generali concernenti i tratti caratteristici delle monarchie micenee.

1. Prima di tutto il loro carattere bellicoso. L'*anax* si appoggia a un'aristocrazia guerriera, gli uomini dei carri, sottoposti alla sua autorità, che però formano, nel corpo sociale e nell'organizzazione militare del regno, un gruppo privilegiato con il suo statuto particolare, con il suo proprio genere di vita.

2. Le comunità rurali non stanno in un rapporto di dipendenza così assoluto con il palazzo da non poter sussistere al di fuori di esso. Se fosse abolito il controllo regio, il *damos* continuerebbe a lavorare le stesse terre seguendo le stesse tecniche. Come in passato, ma in un quadro ormai puramente rurale, esso dovrebbe nutrire i re e i ricchi del luogo con tributi, doni, prestazioni più o meno obbligatorie.

3. L'organizzazione del palazzo con il suo personale amministrativo, le sue tecniche di contabilità e di controllo, la sua stretta regolamentazione della vita economica e sociale, mostra di essere stata importata dall'esterno. Tutto il sistema si fonda sull'impiego della scrittura e la costituzione di archivi. Scribi cretesi, passati al servizio delle dinastie micenee, trasformando la lineare usata nel palazzo di Cnosso (lineare A) per adattarla al dialetto dei nuovi signori (lineare B), hanno fornito loro i mezzi per stabilire nella Grecia continentale i metodi amministrativi propri dell'economia palaziale. La straordinaria fissità della lingua delle tavolette attraverso il tempo (più di 150 anni separano le date dei documenti di Cnosso e di Pilo)¹¹ e nello spazio (Cnosso, Pilo, Micene, ma anche Tirinto, Tebe, Orcomeno) mostra che si tratta di una tradizione mantenuta in gruppi rigidamente chiusi. Ai re micenei, queste cerchie specializzate di scribi cretesi hanno fornito, oltre alle tecniche, i quadri per l'amministrazione del loro palazzo.

Per i monarchi della Grecia il sistema palaziale rappresentava un notevole strumento di potenza. Esso permetteva di stabilire un controllo rigoroso dello stato su un territorio esteso. Esso drenava, per accumularla nelle loro mani, tutta la ricchezza del paese, concentrava sotto una direzione unica risorse e forze militari ingenti. Rendevasi anche possibili le grandi avventure in paesi lontani per stabilirsi su nuove terre o per andare a cercare oltremare il metallo e i prodotti di cui il continente greco era privo. Tra il sistema economico palaziale, l'espansione micenea attraverso il Mediterraneo, lo sviluppo nella stessa Grecia, accanto alla vita agricola, di un'industria artigiana già molto specializzata, organizzata in corporazioni sul modello orientale, il rapporto appare stretto.

Tutto questo insieme fu distrutto dall'invasione dorica. Essa rompe, per lunghi secoli, i legami tra la Grecia e l'Oriente. Abbattuta Micene, il mare cessa di essere una via di passaggio per trasformarsi in una barriera. Isolato, ripiegato su se stesso, il continente greco torna a una forma di economia puramente agricola. Il mondo omerico non conosce

più una divisione del lavoro paragonabile a quella del mondo miceneo, né l'impiego su scala altrettanto vasta della manodopera servile. Ignora le molteplici corporazioni di "uomini dell'utensile" raggruppati nei dintorni del palazzo o residenti nei villaggi per eseguirvi le ordinazioni dei re. Nella caduta dell'impero miceneo, il sistema palaziale crolla totalmente; non si risolleverà mai più. Il termine *anax* scompare dal vocabolario propriamente politico. Nell'impiego tecnico, per designare la funzione regale, esso è sostituito dalla parola *basileus*, di cui abbiamo visto il valore strettamente locale e che, piuttosto che un'unica persona in cui si concentrano tutte le forme del potere, designa, utilizzata al plurale, una categoria di Grandi che si pongono, gli uni come gli altri, alla sommità della gerarchia sociale. Abolito il regno dell'*anax*, non si trova più traccia di un controllo organizzato dal re, di un apparato amministrativo, di una classe di scribi. La stessa scrittura scompare, come inghiottita nella rovina dei palazzi. Quando i greci la riscopriranno, verso la fine del IX secolo, mutuandola in questo caso dai fenici, non sarà soltanto una scrittura di un tipo diverso, fonetico, ma un fatto di civiltà radicalmente diverso: non più la prerogativa di una classe di scribi, ma l'elemento di una cultura comune. Il suo significato sociale e psicologico si sarà così trasformato - si potrebbe dire capovolto: la scrittura non avrà più lo scopo di costituire archivi, per uso del re, nel segreto di un palazzo; essa servirà ormai a una funzione di pubblicizzazione; permetterà di divulgare, di porre sotto lo sguardo di tutti, i vari aspetti della vita sociale e politica.

III.

La crisi della sovranità

La caduta della potenza micenea, l'espansione dei dori nel Peloponneso, a Creta e fino a Rodi, inaugurano una nuova epoca della civiltà greca. La metallurgia del ferro succede a quella del bronzo. L'incinerazione dei cadaveri sostituisce in larga misura la pratica dell'inumazione. La ceramica subisce trasformazioni molto profonde: abbandona le scene di vita animale e vegetale per una decorazione geometrica. Divisione netta delle parti del vaso, riduzione delle forme a modelli chiari e semplici, obbedienza a principi di asciuttezza e di rigore che escludono gli elementi mistici, di tradizione egea - tali sono i tratti del nuovo stile geometrico. A tal proposito, T.B.L. Webster si spinge a parlare di una vera rivoluzione¹: in quest'arte spoglia, ridotta all'essenziale, egli riconosce un atteggiamento dello spirito che, a suo giudizio, caratterizza ugualmente le altre innovazioni dello stesso periodo: gli uomini hanno ormai preso coscienza di un passato separato dal presente, diverso da esso (l'età del bronzo, età degli eroi, è in contrasto con i tempi nuovi, votati al ferro); il mondo dei morti si è allontanato, tagliato da quello dei vivi (la cremazione ha spezzato il legame del cadavere con la terra); una distanza insormontabile si stabilisce tra gli uomini e gli dei (la figura del re divino è scomparsa). Così, in tutta una serie di ambiti, una delimitazione più rigorosa dei diversi piani del reale prepara l'opera di Omero, la sua poesia epica che, nel seno stesso della religione, tende a eliminare il mistero.

Vorremmo soprattutto, in questo capitolo, sottolineare la portata delle trasformazioni sociali che hanno avuto ripercussioni più dirette sulle strutture del pensiero. Tali trasformazioni sono testimoniate in primo luogo dalla lingua. Da Micene a Omero, il vocabolario dei titoli, dei gradi, delle funzioni civili e militari, del possesso della terra crolla pressoché completamente. Una volta distrutto l'antico sistema, i pochi termini che sussistono, come *basileus* o *temenos*, non conservano più lo stesso valore. Ciò significa che tra il mondo miceneo e il mondo omerico non vi sarebbe alcuna continuità, alcun confronto possibile? Lo si è affermato.² Tuttavia il quadro di un piccolo regno come Itaca, con il suo *basileus*, la sua assemblea, i suoi nobili turbolenti, il suo demos silenzioso sullo sfondo, prolunga e illustra manifestamente certi aspetti della realtà micenea. Aspetti provinciali, certo, e che restano ai margini del palazzo. Ma proprio la scomparsa dell'*anax* sembra aver lasciato sussistere fianco a fianco le due forze sociali con le quali il suo potere aveva dovuto patteggiare: da una parte le comunità di villaggio, dall'altra un'aristocrazia guerriera le cui più alte famiglie detengono tutte, come privilegio del *genos*, certi monopoli religiosi. La ricerca di un equilibrio, di un accordo, tra queste opposte forze che sono state liberate dal crollo del sistema palaziale, e che si affronteranno talvolta con violenza, farà nascere, in un periodo di disordini, una riflessione morale e speculazioni politiche che

definiranno una prima forma di “sapienza” umana. Questa *sophia* appare all'alba del VII secolo; è legata a una pleiade di personaggi assai strani, circonfusi da un'aureola quasi leggendaria, che la Grecia non cesserà di celebrare come i suoi primi, i suoi veri “Sapienti”. Tale *sophia* ha come oggetto non l'universo della *physis* ma il mondo degli uomini: quali elementi lo compongano, quali forze lo dividano contro se stesso, come armonizzarle, unificarle in modo che dal loro conflitto nasca l'ordine umano della città. Questa sapienza è il frutto di una lunga storia, difficile e contrastante, in cui intervengono fattori molteplici ma che, fin dall'inizio, si è allontanata dalla concezione micenea del sovrano per orientarsi verso un'altra strada. I problemi del potere, delle sue forme, delle sue componenti si sono posti fin dal primo momento in termini nuovi.

In effetti, non basta dire che nel corso di questo periodo la monarchia in Grecia si vede spogliata dei suoi privilegi e che, anche là dove sussiste, cede di fatto il posto a uno stato aristocratico: bisogna aggiungere che questa *basileia* non è già più la monarchia micenea. Il re non ha cambiato soltanto nome, ha cambiato natura. Né in Grecia né nella Ionia, dove una nuova ondata di coloni è andata a stabilirsi per sfuggire all'invasione dorica, si trova traccia di un potere monarchico del tipo miceneo. Anche se si suppone che la Lega ionica del VI secolo prolunghi, nella forma di un raggruppamento di città-stato indipendenti, un'organizzazione più antica in cui re locali riconoscevano la sovranità di una dinastia regnante a Efeso,³ si tratterebbe di una supremazia analoga a quella che, nell'Iliade, Agamennone esercita su re che sono suoi pari e la cui dipendenza si limita alla durata di una campagna condotta in comune sotto la sua direzione. Affatto diverso, evidentemente, è il controllo imposto in ogni momento, su ogni persona, ogni attività e ogni cosa, con la mediazione del palazzo, dall'*anax* miceneo.

Per quanto riguarda Atene, unico punto della Grecia in cui la continuità con l'epoca micenea non è stata brutalmente interrotta, la testimonianza di Aristotele, fondata sulla tradizione degli attidografi, ci presenta le tappe di quella che potremmo definire la disgregazione della sovranità.⁴ La presenza, a fianco del re, del polemarcho, come capo degli eserciti, già separa dal sovrano la funzione militare. L'istituzione dell'arcontato, che Aristotele situa sotto i Codridi - ossia quando gli achei di Pilo e del Peloponneso, rifugiati in Attica, s'imbarcano per la Ionia -, segna una rottura più decisiva. La nozione stessa dell'arconte - del comando - si separa dalla *basileia*, conquista la sua indipendenza e definirà l'ambito di una realtà propriamente politica. Eletti dapprima per dieci anni, in seguito gli arconti saranno rinnovati annualmente. Il sistema dell'elezione, anche se conserva o traspone certi tratti di una procedura religiosa, implica una

concezione nuova del potere: l'arche è delegata ogni anno mediante una decisione umana, mediante una scelta che presuppone il confronto e la discussione. Questa delimitazione più rigida del potere politico, che assume la forma di magistratura, ha una sua contropartita: la *basileia* si vede relegata in un settore specificamente religioso. Il *basileus* non è più un personaggio quasi divino la cui potenza si manifesta su tutti i piani; il suo incarico si limita all'esercizio di alcune attività sacerdotali.

All'immagine del re detentore di tutto il potere si sostituisce l'idea di funzioni sociali specializzate, diverse le une dalle altre, la cui regolazione pone difficili problemi di equilibrio. A questo proposito le leggende sulla monarchia di Atene sono molto significative. Esse illustrano un tema assai diverso da quello che si trova in molti miti indoeuropei della sovranità.⁵ Per assumere un esempio caratteristico, ossia le leggende regie degli sciti, riferite da Erodoto, esse mostrano nel sovrano un personaggio che si pone al di fuori e al di sopra delle varie classi funzionali che compongono la società; egli infatti le rappresenta tutte, e tutte trovano ugualmente in lui l'origine delle virtù che le definiscono: egli non appartiene più ad alcuna di esse.⁶ Il re, e solo il re, possiede tutti e tre i tipi di oggetti d'oro - la coppa per le libagioni, la scure d'arme, l'aratro (vomere e giogo) - che simboleggiano le tre categorie sociali (sacerdoti, guerrieri, agricoltori) entro le quali gli sciti sono suddivisi. Le attività umane che si contrappongono nella società si ritrovano integrate e unite nella persona del sovrano. Le leggende di Atene descrivono un processo inverso: una crisi di successione che, invece di risolversi con la vittoria di un pretendente sugli altri e la concentrazione di tutta l'arche nelle sue mani, conduce a una divisione della sovranità: ciascuno si appropria esclusivamente di uno degli aspetti del potere e abbandona gli altri ai suoi fratelli. L'accento non è più messo su un personaggio unico che domina la vita sociale, ma su una molteplicità di funzioni che, contrapponendosi le une alle altre, esigono una ripartizione, una delimitazione reciproca.

Alla morte di Pandione, i suoi due figli si dividono l'eredità paterna. Eretteo riceve la *basileia*; Bute, sposo di Ctonia, figlia di suo fratello, assume la *hierosyne*, il sacerdozio. La *basileia* di Eretteo si fonda sulla potenza guerresca: Eretteo è un combattente, l'inventore del carro, ucciso in piena battaglia. Questa prima divisione non basta a regolare il problema dinastico. Eretteo lascia tre figli: Cecrope, Metione, Pandoro. A partire dai due fratelli maggiori, fondatori di stirpi rivali, il conflitto per il trono riemerge di generazione in generazione fino a Egeo, senza d'altronde interrompere un circuito regolare di scambi matrimoniali tra i due rami familiari. Come ha mostrato H. Jean-maire, la lotta dei Cecropidi e dei Metionidi esprime

la tensione, in seno alla stessa *basileia*, di due aspetti opposti.⁷ Se si situa questo episodio nell'insieme del racconto della successione, si constata che la crisi dinastica scopre quattro principi concorrenti nell'esercizio della sovranità: un principio specificamente religioso, con Bute; un principio guerresco, con Eretteo, la stirpe dei Cecropidi, Egeo (che dividerà egli stesso l'arche in quattro, conservando per sé tutto il *kratos*); un principio legato alla terra e alle sue virtù: Ctonia, Pandoro (da accostare a Pandora); un principio di potenza magica, impersonificato dalla dea Meti, sposa di Zeus, e che interessa più specialmente le arti del fuoco poste sotto la protezione di Efesto e di Atena, dei dotati di *metis*, patroni degli artigiani. Si sarà tentati di rapportare questi quattro principi alle quattro tribù ioniche che poterono avere un valore funzionale, esplicitamente attribuito loro dai greci.⁸

Quel che il mito suggerisce nel racconto di un conflitto tra fratelli, la storia e la teoria politica lo esporranno a loro volta in forma sistematica, presentando il corpo sociale come un composto fatto di elementi eterogenei, di parti - *μοῖραι* o *μέρη* - separate, di classi con funzioni reciprocamente esclusive, ma di cui occorre realizzare la mescolanza e la fusione.⁹

Scomparso l'*anax* che, in virtù di una potenza più che umana, unificava e ordinava i diversi elementi del regno, sorgono problemi nuovi: come può nascere l'ordine dal conflitto tra gruppi rivali, dall'affrontarsi di prerogative e di funzioni opposte? Come può una vita comune fondarsi su elementi disparati? Oppure, per riprendere la stessa formula degli orfici, come può, sul piano sociale, l'uno nascere dal molteplice e il molteplice dall'uno?¹⁰

Potenza di conflitto-potenza d'unione, Eris-Philia: queste due entità divine, opposte e complementari, segnano come i due poli della vita sociale nel mondo aristocratico che succede agli antichi regni. L'esaltazione dei valori di lotta, di concorrenza, di rivalità, si associa al sentimento di appartenenza a una sola e medesima comunità, a un'esigenza di unità e di unificazione sociale. Lo spirito di agon che anima i gene nobiliari si manifesta in tutti i campi. Prima di tutto in guerra: la tecnica del carro è scomparsa con tutto quel che di accentramento politico e amministrativo implicava; ma il cavallo continua ad assicurare al suo possessore una qualificazione guerriera eccezionale; gli hippeis, gli hippobotai costituiscono in pari tempo un'élite militare e un'aristocrazia terriera; l'immagine del cavaliere associa il valore in combattimento, il lustro della nascita, la ricchezza fondiaria e la partecipazione di diritto alla vita politica. Sul piano religioso, inoltre, ogni *genos* si afferma padrone di certi riti, possessore di formule, di racconti segreti, di simboli divini particolarmente efficaci, che gli conferiscono poteri e titoli di comando. Infine tutta la

sfera del “pre-diritto”, che governa le relazioni tra famiglie, costituisce anch'essa una specie di agon, un combattimento codificato e regolato in cui i gruppi si affrontano, una prova di forza tra gene paragonabile a quella che mette a confronto gli atleti nel corso dei Giochi. E la politica, a sua volta, assume la forma di agon: un certame oratorio, un duello di argomenti che ha per teatro l'*agora*, piazza pubblica, luogo di riunione, ancor prima che mercato.¹¹ Coloro che si affrontano con la parola, che oppongono discorso a discorso, in questa società gerarchizzata formano un gruppo di uguali. Come fa notare Esiodo, ogni rivalità, ogni eris presuppone rapporti di uguaglianza: la concorrenza non si può mai svolgere che tra uguali.¹² Questo spirito egualitario nel seno stesso di una concezione agonistica della vita sociale è uno degli aspetti che distinguono la mentalità dell'aristocrazia guerriera della Grecia, e contribuisce a conferire un contenuto nuovo alla nozione del potere. L'*arche* non può più essere proprietà esclusiva di un singolo; lo stato è precisamente ciò che ha eliminato ogni carattere privato, particolare, ciò che, sfuggendo alla competenza dei gene, appare già come cosa di tutti.

Sotto questo aspetto, le espressioni usate dai greci sono illuminanti: essi dicono che certe deliberazioni, certe decisioni devono essere portate ἐς τὸ κοινόν, che gli antichi privilegi del re, che la stessa *arche* sono deposti ἐς τὸ μέσον, nel mezzo, al centro. Il ricorso a un'immagine spaziale per esprimere la coscienza che un gruppo umano assume di se stesso, il sentimento della sua esistenza come unità politica, non ha un semplice valore di comparazione. Esso riflette l'avvento di uno spazio sociale completamente nuovo. Le costruzioni urbane, in effetti, non sono più raggruppate come prima attorno a un palazzo reale, circondato da fortificazioni. Ora la città ha il suo centro nell'*agora*, spazio comune, sede della *Hestia Koine*, spazio pubblico in cui si dibattono i problemi d'interesse generale. La città stessa si circonda di mura, proteggendo e delimitando nella sua totalità il gruppo umano che la costituisce. Là dove si elevava la cittadella reale - residenza privata, privilegiata - essa edifica templi che apre a un culto pubblico. Sulle rovine del palazzo, su quest'acropoli che la città consacra ormai ai suoi dei, la comunità si proietta sul piano del sacro, così come si realizza, sul piano profano, nella distesa dell'*agora*. Questo quadro urbano definisce infatti uno spazio mentale; essa scopre un nuovo orizzonte spirituale. Dal momento in cui colloca il suo centro sulla piazza pubblica, la città è già, nel pieno senso del termine, una *polis*.

IV.

L'universo spirituale della polis

L'apparizione della *polis* costituisce, nella storia del pensiero greco, un avvenimento decisivo. Certo, sul piano intellettuale come nell'ambito delle istituzioni, esso produrrà solo per gradi tutte le sue conseguenze; la *polis* conoscerà fasi molteplici, forme variate. Tuttavia, fin dagli inizi, che si possono situare tra l'VIII e il VII secolo, essa segna un punto di partenza, una vera invenzione; grazie a essa, la vita sociale e le relazioni tra gli uomini assumono una forma nuova, di cui i greci sentono pienamente l'originalità.¹

Il sistema della *polis* implica prima di tutto una straordinaria preminenza della parola su tutti gli altri strumenti del potere. Essa diventa lo strumento politico per eccellenza, la chiave di ogni autorità nello stato, il mezzo di comando e di dominio sugli altri. Questa potenza del linguaggio - di cui i greci fecero una divinità: *Peitho*, la forza di persuasione - ricorda l'efficacia delle parole e delle formule in certi rituali religiosi, o il valore attribuito ai "detti" del re quando pronuncia sovranamente la *themis*; in realtà, tuttavia, si tratta di una cosa affatto diversa. Il linguaggio non è più la parola rituale, la formula giusta, ma il dibattito contraddittorio, la discussione, l'argomentazione. Presuppone un pubblico al quale esso si rivolge come a un giudice che decide in ultima istanza, per alzata di mano, tra i due partiti che gli sono presentati: è questa scelta puramente umana che misura la forza di persuasione rispettiva dei due discorsi, assicurando la vittoria di uno degli oratori sul suo avversario.

Tutte le questioni d'interesse generale che il sovrano aveva la funzione di regolare e che definiscono il campo dell'*arche* sono ora sottomesse all'arte oratoria e devono essere decise al termine di un dibattito; occorre dunque che possano essere fuse nella matrice di dimostrazioni antitetiche, di argomentazioni opposte. Tra la politica e il *logos* c'è così un rapporto stretto, un legame reciproco. L'arte politica consiste essenzialmente nell'utilizzo del linguaggio; e il *logos*, all'origine, prende coscienza di se stesso, delle sue regole, della sua efficacia, attraverso la sua funzione politica. Storicamente, sono la retorica e la sofistica che, mediante l'analisi da esse intrapresa delle forme del discorso quale strumento di vittoria nelle lotte dell'assemblea e del tribunale, aprono la strada alle ricerche di Aristotele, definendo accanto a una tecnica della persuasione le regole della dimostrazione, e ponendo una logica del vero, propria del sapere teorico, di fronte alla logica del verosimile o del probabile che presiede ai dibattiti aleatori della pratica.

Un secondo aspetto della *polis* è il carattere di piena pubblicità dato alle manifestazioni più importanti della vita sociale. Si può persino dire che la *polis* esiste soltanto nella misura in cui si è creato un dominio pubblico, nei due sensi, diversi ma solidali, del termine: un settore d'interesse comune, opposto agli affari privati; pratiche

aperte, stabilite alla luce del sole, opposte alle procedure segrete. Quest'esigenza di pubblicità conduce a confiscare progressivamente a profitto del gruppo, e a porre sotto gli sguardi di tutti, l'insieme dei comportamenti, delle procedure, delle conoscenze che all'origine costituivano il privilegio esclusivo del *basileus*, o dei *gene* detentori dell'*arche*. Questo duplice movimento di democratizzazione e di divulgazione avrà conseguenze decisive sul piano intellettuale. La cultura greca si costituisce aprendo a una cerchia sempre più larga - e infine all'intero *demos* - l'accesso al mondo spirituale riservato in origine a un'aristocrazia di carattere guerriero e sacerdotale (l'epopea omerica è un primo esempio di questo processo: una poesia di corte, cantata dapprima nelle sale dei palazzi, evade da essi, si allarga, e si muta in poesia di festa). Ma questo allargamento comporta una profonda trasformazione. Divenendo elementi di una cultura comune, le conoscenze, i valori, le tecniche mentali sono a loro volta portati sulla pubblica piazza, sottoposti a critica e a controversia. Non sono più conservati, come garanzie di potenza, nel segreto di tradizioni familiari; la loro divulgazione susciterà esegesi, interpretazioni diverse, opposizioni, dibattiti appassionati. Ormai la discussione, l'argomentazione, la polemica diventano le regole del gioco intellettuale come del gioco politico. Il controllo costante della comunità si esercita sulle creazioni dello spirito come sulle magistrature dello stato. La legge della *polis*, in opposizione al potere assoluto del monarca, esige che le une e le altre siano ugualmente sottoposte a una "resa dei conti", *εὔθυναί*.. Esse non s'impongono più mediante la forza di un prestigio personale o religioso: devono dimostrare la loro giustezza mediante processi di ordine dialettico.

La parola forma, nel quadro della città, lo strumento della vita politica; e la scrittura fornirà, sul piano propriamente intellettuale, il mezzo di una cultura comune, e permetterà una completa divulgazione di conoscenze dapprima riservate o interdette. Mutuata dai fenici e modificata per ottenere una trascrizione più precisa dei suoni greci, la scrittura potrà soddisfare questa funzione di pubblicità perché anch'essa è diventata, quasi allo stesso titolo della lingua parlata, un bene comune di tutti i cittadini. Le più antiche iscrizioni a noi note in alfabeto greco mostrano che già nell'VIII secolo non si tratta più di una conoscenza specializzata, riservata agli scribi: la tecnica è largamente usata e liberamente diffusa tra il pubblico.² Accanto alla recitazione a memoria dei testi di Omero o di Esiodo - che resta tradizionale - la scrittura costituirà l'elemento di base della *paideia* greca.

Si capisce così la portata di una rivendicazione che sorge con il nascere della città: la redazione delle leggi. Scrivendo le leggi, non si fa che assicurarne la permanenza e la stabilità; le si sottrae all'autorità

privata dei basileis, la cui funzione era di “dire” il diritto; esse diventano bene comune, regola generale, suscettibile di un'applicazione uguale per tutti. Nel mondo di Esiodo, anteriore al regime della città, la *dike* operava ancora su due piani, come lacerata tra il cielo e la terra: per il piccolo coltivatore beota, la *dike* era in questo mondo una decisione che di fatto dipendeva dall'arbitrio dei re “mangiatori di doni”; in cielo, era una divinità sovrana ma lontana e inaccessibile. Al contrario, grazie alla pubblicità che le conferisce la scrittura, la *dike*, senza cessare di apparire come un valore ideale, può incarnarsi su un piano propriamente umano, realizzarsi nella legge, regola comune a tutti ma a tutti superiore, norma razionale, sottoposta a discussione e modificabile per decreto, che però esprime pur sempre un ordine concepito come sacro.

Quando a loro volta alcuni individui decidono di rendere pubblico il loro sapere mediante la scrittura, sia sotto forma di libro come quelli che, per primi, avrebbero scritto Anassimene e Ferecide, o come quello che Eraclito depositò nel tempio di Artemide a Efeso, sia sotto forma di *parapegma*, iscrizione monumentale su pietra, analoga a quelle che la città fa incidere a nome dei suoi magistrati o dei suoi sacerdoti (cittadini privati vi iscriveranno osservazioni astronomiche o tavole cronologiche), la loro ambizione non è di far conoscere ad altri una scoperta personale o un'opinione personale: deponendo il loro messaggio ἐς τὸ μέσον, essi vogliono renderlo un bene comune della città, una norma suscettibile, come la legge, d'imporsi a tutti.³ Divulgata, la loro sapienza assume una consistenza e un'oggettività nuove: si costituisce come verità. Non si tratta più di un segreto religioso, riservato ad alcuni eletti, favoriti da una grazia divina. Certo, la verità del Sapiente, come il segreto religioso, è rivelazione dell'essenziale, di una realtà superiore che trascende di molto la conoscenza comune degli uomini; ma consegnandola alla scrittura la si strappa alla cerchia chiusa delle sette per esporla in piena luce agli sguardi dell'intera città; ciò significa riconoscere che essa è per diritto accessibile a tutti, accettare di sottoporla, come il dibattito politico, al giudizio di tutti, con la speranza che in definitiva sarà accettata e riconosciuta da tutti.

Questa trasformazione di un sapere segreto di tipo misterico in un corpo di verità divulgate nel pubblico trova riscontro in un altro settore della vita sociale. Gli antichi sacerdoti appartenevano in esclusiva a certi *gene*, e indicavano che questi avevano una relazione speciale con una potenza divina; la *polis*, quando si costituisce, li confisca a proprio vantaggio: li rende culti ufficiali della città. La protezione che un tempo la divinità riservava ai suoi favoriti si eserciterà d'ora in poi a beneficio dell'intera comunità. Ma dire culto della città significa dire culto pubblico. Tutti gli antichi *sacra*, segni

d'investitura, simboli religiosi, *xoana* di legno, gelosamente conservati come talismani di potenza nel segreto dei palazzi o nei recessi delle case dei sacerdoti, emigrano verso il tempio, dimora aperta, dimora pubblica. In questo spazio impersonale rivolto al di fuori, che ora proietta all'esterno l'ornamento dei suoi fregi scolpiti, i vecchi idoli a loro volta si trasformano: insieme al loro carattere segreto, essi assumono la loro virtù di simboli efficaci; sono diventati "immagini", con l'unica funzione rituale di farsi vedere, senza altra realtà religiosa che non sia la loro apparenza. Riguardo alla grande statua culturale chiusa nel tempio per raffigurarvi il dio, si potrebbe dire che tutto il suo esse consiste ormai in un *percipi*. I *sacra*, un tempo dotati di una forza pericolosa e sottratti alla vista del pubblico, sotto lo sguardo della città diventano uno spettacolo, un "insegnamento sugli dei", così come, sotto lo sguardo della città, i racconti segreti, le formule occulte si spogliano del loro mistero e della loro potenza religiosa per diventare le "verità" di cui discuteranno i Sapienti.

Tuttavia questo passaggio della vita sociale alla pubblicità completa non avviene senza difficoltà né senza resistenze. Il processo di divulgazione si svolge a tappe, incontrando, in tutti i campi, ostacoli che ne limitano i progressi. Anche sul terreno politico, pratiche di governo segreto conservano, in pieno periodo classico, una forma di potere che opera per vie misteriose e con mezzi soprannaturali. Il regime di Sparta offre i migliori esempi di queste procedure segrete. Ma anche altrove è attestato l'utilizzo, come tecniche di governo, di santuari segreti, di oracoli privati, riservati esclusivamente a certi magistrati, o di raccolte divinatorie non divulgate, di cui certi dirigenti si appropriano. Inoltre, molte città ripongono la loro salvezza nel possesso di reliquie segrete: ossa di eroi, la cui tomba, ignorata dal pubblico, deve essere conosciuta, sotto pena di rovina dello stato, dai soli magistrati qualificati per ricevere, al momento di entrare in carica, questa pericolosa rivelazione. Il valore politico attribuito a questi talismani segreti non è una semplice sopravvivenza del passato. Corrisponde a bisogni sociali definiti. La salvezza della città non mette in gioco, necessariamente, forze che sfuggono al calcolo della ragione umana, elementi che non è possibile valutare in un dibattito, prevedere al termine di una deliberazione? Occorre tener conto di questo intervento di una potenza soprannaturale, la cui funzione è infine decisiva - la provvidenza di Erodoto, la *tyche* di Tucidide -, e assegnare a esso il posto dovuto nell'economia dei fattori politici. Ora, il culto pubblico delle divinità olimpiche non può rispondere che in parte a questa funzione. Esso si riferisce a un mondo divino troppo generale, e troppo lontano; definisce un ordine del sacro che precisamente si oppone, come *hieros* si oppone a *hosios*, al dominio profano in cui si colloca

l'amministrazione della città. La desacralizzazione di tutto un settore della vita politica ha come contropartita una religione ufficiale che si è allontanata dagli affari umani e che non è più così direttamente impegnata nelle vicissitudini dell'*arche*. Tuttavia, quali che siano la lucidità dei capi politici e la saggezza dei cittadini, le decisioni dell'assemblea vertono su un avvenire che resta fundamentalmente opaco e sul quale l'intelligenza non può avere alcun potere. È dunque essenziale assicurarsene il controllo, in tutta la misura del possibile, con altri strumenti che utilizzino non mezzi umani, ma l'efficacia del rito. Il "razionalismo" politico che presiede alle istituzioni della città si oppone certo alle antiche procedure religiose di governo, ma senza tuttavia escluderle in modo radicale.⁴

Del resto, nel campo della religione, ai margini della città e a fianco del culto pubblico si sviluppano associazioni fondate sul segreto. Sette, confraternite e misteri sono gruppi chiusi, gerarchizzati, con piani e gradi diversi. Organizzati sul modello delle società iniziatiche, hanno la funzione di selezionare, attraverso una serie di prove, una minoranza di eletti che beneficeranno di privilegi inaccessibili alla gente comune. Ma, contrariamente alle antiche iniziazioni cui erano sottoposti i giovani guerrieri, i *kouroi*, e che conferivano loro un'abilitazione al potere, i nuovi raggruppamenti segreti sono ormai confinati su un terreno puramente religioso. Nel quadro della città, l'iniziazione non può più procurare che una trasformazione "spirituale", senza incidenza politica. Gli eletti, gli *epoptai*, sono dei puri, dei santi. Vicini al divino, sono certo votati a un destino eccezionale, ma lo conosceranno nell'aldilà. L'elezione di cui beneficiano appartiene a un altro mondo.

A tutti coloro che desiderano conoscere l'iniziazione, il mistero offre, senza limitazione di nascita o di rango, la promessa di un'immortalità felice che all'origine era un privilegio esclusivamente regale; esso divulga nella cerchia più larga degli iniziati i segreti religiosi appartenenti a famiglie sacerdotali come i *Kerykes* o gli *Eumolpidai*. Ma, nonostante questa democratizzazione di un privilegio religioso, il mistero non si pone mai in una prospettiva di divulgazione. Al contrario, ciò che lo definisce come mistero è la pretesa di raggiungere una verità inaccessibile per vie normali, e che non potrebbe in alcun modo essere "esposta", di ottenere una rivelazione così eccezionale da aprire l'accesso a una vita religiosa sconosciuta al culto di stato e che riserva agli iniziati un destino in nessun modo paragonabile alla condizione ordinaria del cittadino. Il segreto assume così, in contrasto con la pubblicità del culto ufficiale, un significato religioso particolare: definisce una religione della salvezza personale mirante a trasformare l'individuo indipendentemente dall'ordine sociale, a realizzare in lui come una

nuova nascita che lo strappa alla condizione comune e lo fa accedere a un piano di vita diverso.

Ma, su questo terreno, le ricerche dei primi Sapienti si avvicinano alle finalità delle sette, al punto di confondersi talvolta con esse. Gli insegnamenti della Sapienza, come le rivelazioni dei misteri, pretendono di trasformare l'uomo dall'interno, di elevarlo a una condizione superiore, di farne un essere unico, quasi un dio, un *theios aner*. Se la città si rivolge al Sapiente quando si sente abbandonata al disordine e alla bruttura, se gli chiede la soluzione dei suoi mali, è precisamente perché vede in lui un essere a parte, eccezionale, un uomo divino che per il suo stesso modo di vita è isolato e posto al margine della comunità. Reciprocamente, quando il Sapiente si rivolge alla città, con la parola o con lo scritto, è sempre per trasmettere una verità che viene dall'alto e che, anche divulgata, non cessa di appartenere a un altro mondo, estraneo alla vita ordinaria. La prima sapienza si costituisce così in una specie di contraddizione in cui si esprime la sua natura paradossale: essa consegna al pubblico un sapere che essa, in pari tempo, proclama inaccessibile ai più. Il suo compito consiste infatti nel rivelare l'invisibile, nel mostrare quel mondo degli *adela* che si dissimula dietro le apparenze. La sapienza rivela una verità così prestigiosa che deve essere conquistata a prezzo di duri sforzi e che resta nascosta, come la visione degli *epoptai*, agli occhi dell'uomo della strada; essa esprime certamente il segreto, lo formula in parole, il cui senso però non può essere afferrato dall'uomo comune. Porta il mistero sulla piazza pubblica; ne fa l'oggetto di un esame, di uno studio, senza tuttavia che esso cessi in alcun modo di essere un mistero. Ai riti d'iniziazione tradizionali che vietavano l'accesso a rivelazioni interdette, la *sophia*, la *philosophia* sostituiscono altre prove: una regola di vita, un cammino ascetico, una via di ricerca che, accanto alle tecniche di discussione, di argomentazione, o ai nuovi strumenti mentali come le matematiche, mantengono antiche pratiche divinatorie, esercizi spirituali di concentrazione, di estasi, di separazione dell'anima e del corpo.

La filosofia, al suo nascere, si trova dunque in una posizione ambigua: nei suoi procedimenti, nella sua ispirazione, si apparenta in pari tempo alle iniziazioni dei misteri e alle controversie dell'*agora*; oscilla tra lo spirito di segretezza proprio delle sette e la pubblicità del dibattito contraddittorio che caratterizza l'attività politica. A seconda dell'ambiente, del momento, delle circostanze, la vediamo organizzarsi in confraternita chiusa, come la setta pitagorica della Magna Grecia nel VI secolo, e rifiutarsi di affidare alla scrittura una dottrina puramente esoterica. Essa può anche, come il movimento dei sofisti, integrarsi del tutto nella vita pubblica, presentarsi come una preparazione all'esercizio del potere nella città e offrirsi liberamente a

ogni cittadino mediante lezioni pagate in denaro. Di questa ambiguità che segna la sua origine, la filosofia greca non si è forse mai liberata del tutto. Il filosofo non cessa di oscillare tra due atteggiamenti, di esitare tra due tentazioni contrarie. A volte afferma di essere il solo qualificato per dirigere lo stato e, sostituendosi orgogliosamente al re divino, pretende, in nome del “sapere” che lo eleva al di sopra degli uomini, di riformare tutta la vita sociale e di ordinare sovranamente la città. A volte si ritira dal mondo per ripiegarsi in una sapienza puramente privata; raggruppando attorno a sé alcuni discepoli, vuole instaurare con essi nella città una città affatto diversa, al margine della prima, e, rinunciando alla vita pubblica, cerca la salvezza nella conoscenza e nella contemplazione.

Oltre ai due aspetti che abbiamo indicato - prestigio della parola, sviluppo delle pratiche pubbliche -, un altro tratto caratterizza l'universo spirituale della *polis*. Coloro che compongono la città, per quanto diversi siano per la loro origine, la loro posizione sociale, la loro funzione, appaiono in certo modo “simili” gli uni agli altri. Su questa somiglianza si fonda l'unità della *polis*, poiché, per i greci, solo dei simili possono trovarsi mutuamente uniti dalla *philia*, associati in una stessa comunità. Il legame dell'uomo con l'uomo assume così, nel quadro della città, la forma di una relazione reciproca, reversibile, che sostituisce i rapporti gerarchici di sottomissione e di dominazione. Tutti quelli che partecipano allo stato si definiscono *homoioi*, simili, e poi, in modo più astratto, *isoi*, uguali. Nonostante tutto ciò che li oppone nel concreto della vita sociale, sul piano politico i cittadini si concepiscono come unità intercambiabili all'interno di un sistema la cui legge è l'equilibrio, la cui norma è l'uguaglianza. Quest'immagine del mondo umano trova nel VI secolo la sua espressione rigorosa in un concetto, quello d'*isonomia*: uguale partecipazione di tutti i cittadini all'esercizio del potere. Ma prima di assumere questo valore pienamente democratico e di ispirare, sul piano istituzionale, riforme come quelle di Clistene, l'ideale d'*isonomia* ha potuto tradurre o prolungare aspirazioni comunitarie che risalgono molto più indietro, fino alle origini della *polis*. Numerose testimonianze mostrano che i termini di *isonomia*, di *isocratia* sono serviti in cerchie aristocratiche a definire, in opposizione al potere assoluto di un singolo (la *monarchia* o la *tyrannis*), un regime oligarchico in cui l'*arche* è riservata a un piccolo numero con esclusione della massa, ma in cui essa è divisa ugualmente fra tutti i membri di questa élite.⁵ Se l'esigenza d'*isonomia* ha potuto acquistare tale forza, alla fine del VI secolo, se ha potuto giustificare la rivendicazione popolare di un libero accesso del *demos* a tutte le magistrature, questo indica indubbiamente che essa era radicata in una tradizione egualitaria molto antica, che rispondeva anche a certi atteggiamenti psicologici dell'aristocrazia degli *hippeis*. È

infatti questa nobiltà militare a stabilire per la prima volta, tra la qualificazione guerriera e il diritto di partecipare agli affari pubblici, un'equivalenza che non sarà più messa in discussione. Nella *polis* la condizione di soldato coincide con quella di cittadino: chi ha il suo posto nella formazione militare della città lo ha parimenti nella sua organizzazione politica. Ora, dalla metà del VII secolo, le modifiche dell'armamento e una rivoluzione nella tecnica di combattimento trasformano la figura del guerriero, rinnovando il suo stato sociale e il suo ritratto psicologico.⁶

La comparsa dell'*oplita*, con armatura pesante, che combatte in linea, il suo impiego in formazione serrata secondo il principio della falange danno un colpo decisivo alle prerogative militari degli *hippeis*. Tutti coloro che possono sostenere le spese per il loro equipaggiamento di *opliti* - cioè i piccoli proprietari liberi che formano il *demos*, quali sono ad Atene gli *zeugiti* - si trovano posti sullo stesso piano dei possessori di cavalli. Ma, anche qui, la democratizzazione della funzione militare - antico privilegio aristocratico - comporta una completa trasformazione dell'etica del guerriero. L'eroe omerico, il buon guidatore di carri, poteva ancora sopravvivere nella figura dell'*hippeus*, mentre ormai ha ben poco in comune con l'*oplita*, soldato-cittadino. Ciò che contava per il primo era l'impresa individuale, la prodezza compiuta nel singolo duello. Nella battaglia, mosaico di duelli in cui si affrontano i *promachoi*, il valore militare si affermava sotto forma di un'*aristeia*, di una superiorità totalmente personale. L'audacia che permetteva di compiere queste azioni brillanti, il guerriero la trovava in una specie di esaltazione, di furore bellicoso, la *lyssa*, in cui era gettato, come fuori di sé, dal *menos*, l'ardore ispirato da un dio. Ma l'*oplita* non conosce più il combattimento singolare; se gli si offre la tentazione di una prodezza puramente individuale, egli deve rifiutarla. È l'uomo della battaglia gomito a gomito, della lotta spalla contro spalla, è stato addestrato a tenersi in fila, a marciare in ordine, a lanciarsi contro il nemico tenendo il passo, a non lasciare, nel pieno della battaglia, il suo posto. La virtù guerriera non appartiene dunque più alla sfera del *thymos*; è fatta di *sophrosyne*: una completa padronanza di sé, un controllo costante per sottomettersi a una disciplina comune, il sangue freddo necessario per frenare le spinte istintive che rischierebbero di turbare l'ordine complessivo della formazione. La falange fa dell'*oplita*, come la città fa del cittadino, un'unità intercambiabile, un elemento simile a tutti gli altri, la cui *aristeia*, il valore individuale, non deve mai manifestarsi se non nel quadro imposto dalla manovra d'insieme, dalla coesione del gruppo, dall'effetto di massa, nuovi strumenti della vittoria. Anche nella guerra l'*eris*, il desiderio di trionfare dell'avversario, di affermare la propria superiorità su altri,

deve sottomettersi alla *philia*, allo spirito di comunità; la potenza degli individui deve inchinarsi davanti alla legge del gruppo. Erodoto, come fa dopo ogni racconto di battaglia, nomina le città e gli individui che si sono dimostrati più valorosi a Platea; tra gli spartati, assegna la palma ad Aristodamo: costui faceva parte dei trecento lacedemoni che avevano difeso le Termopili e ne era tornato sano e salvo, unico superstite; desideroso di lavare l'obbrobrio che gli spartati annettevano alla sua sopravvivenza, egli cercò e trovò la morte a Platea compiendo imprese mirabili. Ma gli spartati non gli accordarono, con il premio del coraggio, gli onori funebri dovuti ai migliori: gli rifiutarono l'aristeia perché, combattendo con furia, come un uomo travolto dalla lyssa, aveva abbandonato il suo posto.⁷

Il racconto illustra in maniera suggestiva un atteggiamento psicologico che non si manifesta soltanto nel campo della guerra, ma che, su tutti i piani della vita sociale, segna una svolta decisiva nella storia della *polis*. Viene un momento in cui la città ripudia i comportamenti tradizionali dell'aristocrazia, tendenti a esaltare il prestigio, a rafforzare il potere degli individui e dei *gene*, a elevarli al di sopra del comune. Sono così condannati come dismisura, *hybris*, al pari del furore guerriero e della ricerca di una gloria puramente privata nel combattimento, l'ostentazione della ricchezza, il lusso delle vesti, le manifestazioni eccessive di dolore in caso di lutto, un comportamento troppo vistoso nelle donne, una condotta troppo baldanzosa, troppo audace nei giovani nobili.

Tutte queste pratiche sono ormai rifiutate perché, rivelando le disuguaglianze sociali e il sentimento della distanza tra gli individui, suscitano invidia, creano dissonanze nel gruppo, mettono in pericolo il suo equilibrio, la sua unità, dividono la città contro se stessa. Ora si raccomanda un ideale austero di riserbo e di ritegno, uno stile di vita severo, quasi ascetico, che cancelli tra i cittadini le differenze di costumi e di condizione per meglio avvicinarli gli uni agli altri, per unirli come i membri di una sola famiglia.

A Sparta è il fattore militare che sembra aver giocato il ruolo decisivo nell'avvento della nuova mentalità. La Sparta del VII secolo non è ancora quello stato che con la sua originalità provocherà negli altri greci uno stupore misto ad ammirazione. A quell'epoca essa è impegnata nel movimento generale di civiltà che porta gli aristocratici delle varie città verso il lusso, che fa loro desiderare una vita più raffinata e ricercare le imprese lucrative. La rottura avviene tra il VII e il VI secolo. Sparta si chiude in se stessa, s'irrigidisce in istituzioni che la votano completamente alla guerra. Non solo ripudia l'ostentazione della ricchezza, ma si chiude a tutto ciò che è scambio con l'esterno, commercio, attività artigianale; proibisce l'uso dei metalli preziosi, poi la moneta d'oro e d'argento; resta fuori dalle grandi correnti

intellettuali, trascura le lettere e le arti in cui prima si era distinta. Sembra così che la filosofia, il pensiero greco non le debbano niente.

Dobbiamo però dire: “sembra”. Le trasformazioni sociali e politiche provocate a Sparta dalle nuove tecniche militari, che danno origine a una città di opliti, traducono, sul piano delle istituzioni, quella stessa esigenza di un mondo umano equilibrato, ordinato dalla legge, che verso la stessa epoca i Sapiienti formulano sul piano propriamente concettuale là dove le città, in mancanza di una soluzione di tipo spartano, conoscono sedizioni e conflitti interni. Si è insistito a ragione sull'arcaismo di istituzioni alle quali Sparta resterà ostinatamente aggrappata: classi d'età, iniziazioni guerriere, *krypteia*. Ma bisogna anche sottolineare altri aspetti che la pongono in anticipo sui tempi: lo spirito egualitario di una riforma che sopprime l'opposizione antica del *laos* e del *demos* per costituire un corpo di soldati-cittadini, definiti come *homoioi*, ognuno dei quali, per principio, possiede un lotto di terra, un *kleros*, esattamente uguale a quello degli altri. A questa prima forma d'isomoiria (forse a quel tempo si ebbe una nuova ripartizione delle terre) bisogna aggiungere l'aspetto comunitario di una vita sociale che impone a tutti lo stesso regime di austerità, che codifica, per odio contro il lusso, perfino il modo in cui devono essere costruite le case private, e che istituisce la pratica dei *sissizi*, pasti comuni in cui ciascuno porta, ogni mese, la sua quota regolamentare di orzo, di vino, di formaggio e di fichi. Bisogna infine notare che il regime di Sparta, con la sua doppia monarchia, l'*apella*, gli *ephoroi* e la *gerousia*, realizza un “equilibrio” tra elementi sociali che rappresentano funzioni, virtù, valori opposti. Su questo equilibrio si fonda l'unità dello stato: ogni elemento è mantenuto, dagli altri, nei limiti che non deve oltrepassare. Così Plutarco assegna alla *gerousia* una funzione di contrappeso, che mantiene un equilibrio costante tra l'*apella* popolare e l'autorità regale, schierandosi a seconda dei casi dalla parte dei re per mettere in scacco la democrazia, o dalla parte del popolo per impedire il potere di uno solo.⁸ Allo stesso modo, l'istituzione degli *efori* rappresenta nel corpo sociale un elemento guerriero, “junior” e popolare, in opposizione alla *gerousia* aristocratica, tenuta, come conviene a dei “seniores”, a dare prova di una ponderazione e di una saggezza che devono controbilanciare l'audacia e il vigore guerriero dei *kouroi*.

Nello stato spartano la società non forma più, come nelle monarchie micenee, una piramide il cui vertice è costituito dal re. Tutti coloro che, avendo ricevuto l'addestramento militare con la serie delle prove e delle iniziazioni che esso comporta, possiedono un *kleros* e partecipano ai *sissizi* si trovano sollevati sullo stesso piano. Questo piano definisce la città.⁹ L'ordine sociale non si presenta più alle

dipendenze del sovrano; non è più legato alla potenza creatrice di un personaggio eccezionale, alla sua attività di ordinatore. Al contrario, è l'ordine che regola il potere di tutti gli individui, che impone un limite alla loro volontà di espansione. L'ordine viene prima, in rapporto al potere. In realtà l'*arche* appartiene esclusivamente alla legge. Ogni individuo o ogni fazione che pretenda di assicurarsi il monopolio dell'*arche* minaccia, con questa violazione dell'equilibrio delle altre potenze, la *homonoia* del corpo sociale e in tal modo mette in gioco l'esistenza stessa della città.

Ma se la nuova Sparta riconosce così la supremazia della legge e dell'ordine, questo accade perché essa si è orientata verso la guerra; la trasformazione dello stato obbedisce prima di tutto a preoccupazioni militari. Gli *homoioi* sono esercitati più alla pratica dei combattimenti che alle controversie dell'*agora*. Così a Sparta la parola non può diventare lo strumento politico che essa rappresenta altrove, né assumere la forma di discussione, di argomentazione, di confutazione. Al posto di *Peitho*, forza di persuasione, i lacedemoni celebrano, come strumento della legge, la potenza di Phobos, il timore che piega all'obbedienza tutti i cittadini. Essi si vantano di apprezzare nei discorsi soltanto la brevità e di preferire alle sottigliezze dei dibattiti contraddittori le formule sentenziose e definitive. La parola consiste, per loro, in quelle *rhetai*, in quelle leggi quasi oracolari alle quali si sottomettono senza discutere e che si rifiutano di abbandonare, scrivendole, a una piena pubblicità. Per quanto evoluta possa essere stata, Sparta lascerà ad altri l'onore di esprimere pienamente la nuova concezione dell'ordine, quando, sotto il regno della legge, la città diventa un cosmo equilibrato e armonioso. Non saranno i lacedemoni a sviluppare, a esplicitare in tutte le loro conseguenze le nozioni morali e politiche che essi, tra i primi, hanno incarnato nelle loro istituzioni.

V.

La crisi della città. I primi sapienti

In un dialogo ora perduto, *Sulla filosofia*, Aristotele evocava i grandi cataclismi che periodicamente distruggono l'umanità; delineava le tappe che ogni volta devono percorrere i rari sopravvissuti e i loro discendenti per ricostituire la civiltà: coloro che sfuggirono al diluvio di Deucalione dovettero dapprima riscoprire i mezzi elementari di sussistenza, poi ritrovare le arti che abbelliscono la vita; in un terzo stadio, proseguiva Aristotele, "si rivolsero all'organizzazione della *polis*, inventarono le leggi e tutti i legami che connettono le parti di una città; e questa invenzione la chiamarono Sapienza; di tale sapienza (anteriore alla scienza fisica, la *physike theoria*, e alla Sapienza suprema che ha per oggetto le realtà divine) furono provvisti i Sette Sapienti, che inventarono appunto le virtù proprie del cittadino".¹

Su questo dato tradizionale dei Sette Sapienti sarebbe vano fondare una conclusione storica: la lista dei Sette è oscillante e variabile; non si preoccupa né della cronologia né della verosimiglianza. Tuttavia la funzione politica e sociale assegnata ai Sapienti, le massime che sono loro attribuite, permettono di accostare gli uni agli altri personaggi che, per il resto, sono diversi in tutto: un Talete, che a tante altre competenze univa quella dell'uomo di stato; un Solone, poeta elegiaco, arbitro delle lotte politiche ateniesi, contrario alla tirannide; un Periandro, tiranno di Corinto; un Epimenide, il prototipo del mago ispirato, del *theios aner*, che si nutre di malva e di asfodelo, e la cui anima si libera a piacimento dal corpo. Attraverso una mescolanza di dati puramente leggendari, di allusioni storiche, di sentenze politiche e di luoghi comuni morali, la tradizione più o meno mitica dei Sette Sapienti ci fa cogliere e comprendere un momento di storia sociale. Momento di crisi, che inizia alla fine del VII secolo e si sviluppa nel VI, un periodo di torbidi e di conflitti interni di cui intravediamo alcune cause economiche, e che i greci hanno vissuto, su un piano religioso e morale, come una crisi estrema di tutto il loro sistema di valori, un attacco all'ordine stesso del mondo, uno stato di colpa e di bruttura.

Le conseguenze di questa crisi sono, nel campo del diritto e della vita sociale, delle riforme alle quali si trovano appunto associati sia veggenti purificatori come Epimenide, sia nomoteti come Solone, sia esimneti come Pittaco, o tiranni come Periandro. E nel campo intellettuale si compie uno sforzo per tracciare il quadro e per elaborare le nozioni fondamentali della nuova etica greca. Si potrebbe dire, con molto schematismo, che il punto di partenza della crisi è d'ordine economico, che essa assume all'origine la forma di un fermento religioso oltre che sociale, ma che, nelle condizioni peculiari della città, essa porta infine alla nascita di una riflessione morale e politica, di carattere laico, che considera in modo puramente positivo i

problemi dell'ordine e del disordine nel mondo umano.

Le trasformazioni economiche - che dobbiamo limitarci a menzionare - sono legate a un fenomeno la cui importanza appare non meno decisiva sul piano spirituale: la ripresa e lo sviluppo dei contatti con l'Oriente, che erano stati interrotti alla caduta dell'impero miceneo. Nella Grecia continentale le relazioni sono ristabilite nell'VIII secolo, per il tramite dei navigatori fenici. Sulle coste della Ionia i greci entrano in rapporto con l'entroterra anatolico, specialmente con la Lidia. Ma è nell'ultimo quarto del VII secolo che l'economia delle città, in Europa e in Asia, si volge risolutamente verso l'esterno; allora il traffico marittimo oltrepassa largamente il bacino orientale del Mediterraneo, restituito alla sua funzione di via di comunicazione. La zona degli scambi si estende a ovest fino all'Africa e alla Spagna, e a est fino al Mar Nero.² Questo ampliamento dell'orizzonte marittimo risponde d'altronde a un'esigenza molto imperiosa: la spinta demografica pone con tanto maggiore urgenza il problema dei cereali in quanto l'agricoltura ellenica tende ora a favorire le colture più lucrative, come la vite e l'olivo, i cui prodotti possono a loro volta essere esportati e scambiati. Ricerca di terra, ricerca di nutrimento, ricerca di metalli: questo è il triplice obiettivo che si è potuto attribuire all'espansione greca attraverso il Mediterraneo. Nel corso dei secoli oscuri, in una Grecia isolata e sprovvista di ricchezze minerarie, l'oro e l'argento si erano rarefatti, quando non erano scomparsi. A partire dall'VIII secolo si aprono nuove fonti per l'approvvigionamento di metalli preziosi; per tutto il VII secolo, la quantità d'oro, d'argento e di elettro messa in circolazione nel mondo greco si accresce; il loro uso si estende, sotto varie forme: gioielli, lavori d'oreficeria, oggetti personali, doni votivi, ricchezza accumulata a titolo privato o tesaurizzata nei templi, e infine moneta, dopo che essa fu inventata, alla fine del VII secolo, dai re di Lidia.

Non è facile valutare con esattezza i mutamenti di struttura sociale provocati da questo orientamento di tutto un settore dell'economia greca verso il commercio marittimo. In mancanza di documentazione diretta, non si può che inferirne la natura e l'ampiezza sulla base di testimonianze letterarie concernenti le nuove forme di sensibilità e di pensiero. Sotto questo aspetto la poesia lirica è una fonte preziosa. Essa mostra che l'influsso dell'Oriente non si manifesta solo nella ceramica, nei temi figurati, nell'apparato esteriore della vita. Sedotta dal lusso, dalla raffinatezza, dall'opulenza, l'aristocrazia greca del VII secolo si ispira nei suoi gusti, nei suoi costumi, a quell'ideale fastoso e delicato di ἄβρυσσὺν che caratterizza il mondo orientale.³ L'ostentazione della ricchezza diventa allora uno degli elementi di prestigio dei *gene*, un mezzo, che si aggiunge al valore guerriero e alle qualificazioni religiose, per dimostrare la supremazia,

per assicurare il dominio sui rivali. Esercitandosi sul terreno della ricchezza, come in altri campi, l'era aristocratica ha potuto operare, nella società greca, come un fermento di dissociazione, di divisione. Personaggi nuovi appaiono nel seno stesso della nobiltà: l'uomo di condizione elevata, il *kalos kagathos*, che per spirito di lucro o per bisogno si cimenta nel traffico marittimo; una parte dell'aristocrazia si trasforma: come scrive Louis Gernet, passa dallo stadio del "feudale" a quello del "gentleman farmer".⁴ Si vede sorgere un tipo di proprietario fondiario che vigila sul rendimento delle sue terre, ne specializza la coltura, cerca di estenderle interessandosi a quella "riserva" che, accanto alle "tenute dei servi" e ai *kleroi* dei piccoli coltivatori liberi, resta aperta alle iniziative di dissodamento; il nobile - che ora è anche un ricco - estende la sua appropriazione sull'eschatie a spese delle collettività di villaggio; può anche appropriarsi dei beni dei suoi obbligati: clienti o eventuali debitori. La concentrazione della proprietà fondiaria in un numero molto limitato di mani, l'asservimento della maggior parte dei membri del *demos*, ridotti allo stato di *hektemoroi*, fanno della questione agraria il problema chiave di questo periodo arcaico. Certo, si è sviluppata una popolazione di artigiani, che poteva essere relativamente numerosa in certi settori come la ceramica e la metallurgia (a questo proposito occorre segnalare un fatto tecnico di grande portata: la metallurgia del ferro, alla fine dell'VIII secolo, sostituisce quella del bronzo per gli oggetti di produzione corrente); con i bottegai e tutto il popolo minuto che, sulla costa e nel porto, vive del mare, gli artigiani formano fin dentro la città, residenza aristocratica, una categoria sociale nuova la cui importanza va crescendo. Ma nel VII secolo l'opposizione che si fa più aspra tra "urbani" e "rurali" spinge ancora contro i nobili, che vivono *en astei*, in città, dove si trovano raggruppati gli edifici pubblici associati all'*arche*, una classe contadina, incaricata di nutrirli, che popola i villaggi periferici, i *demoi*.

I cambiamenti tecnici ed economici che abbiamo ricordato non sono limitati al mondo greco; le città fenicie, in pieno slancio commerciale dal IX secolo, ne hanno conosciuti di analoghi.⁵ Peculiare della Grecia è la reazione che essi suscitano nel gruppo umano: il suo rifiuto di una situazione sentita e denunciata come uno stato di anomia, il rinnovamento di tutta la vita sociale per organizzarla conformemente ad aspirazioni comunitarie ed egualitarie tanto più forti in quanto in quest'età del ferro, in cui i potenti hanno perduto ogni vergogna, in cui l'*Aidos* ha dovuto abbandonare la terra per il cielo, lasciando il campo libero allo scatenarsi delle passioni individuali e alla *Hybris*, i rapporti sociali appaiono contrassegnati dalla violenza, dall'inganno, dall'arbitrio e dall'ingiustizia. Lo sforzo di rinnovamento opera su diversi piani: è insieme religioso, giuridico,

politico, economico; mira sempre a restringere la *dynamis* dei *gene*, vuole fissare un limite alla loro ambizione, alla loro iniziativa, alla loro volontà di potenza, sottomettendoli a una regola generale la cui costrizione si applica in ugual misura a tutti. Questa norma superiore è la *Dike*, che il mago invoca come una potenza divina, che il nomoteta promulga nelle sue leggi, e alla quale può talvolta ispirarsi il tiranno, anche se egli la snatura imponendola con la violenza; essa deve stabilire tra i cittadini un giusto equilibrio che garantisca l'*eunomia*: l'equa ripartizione delle cariche, degli onori, del potere tra gli individui e le fazioni che compongono il corpo sociale. Così la *Dike* accorda, armonizza questi elementi per farne un'unica comunità, una città unita.

Le prime testimonianze dello spirito nuovo riguardano certe materie del diritto. La legislazione sull'omicidio segna il momento in cui l'assassinio cessa di essere un affare privato, un regolamento di conti tra *gene*; alla vendetta del sangue, limitata a una cerchia ristretta, ma obbligatoria per i parenti del morto, che può generare un ciclo fatale di omicidi e di contro-omicidi, si sostituisce una repressione organizzata nel quadro della città, controllata dal gruppo, e in cui la collettività si trova impegnata come tale. L'omicida non contamina più soltanto i parenti della vittima, ma la comunità tutta intera. Questa universalizzazione della condanna del crimine, l'orrore ora ispirato da ogni specie di uccisione, l'ossessione del *miasma* che il sangue versato può rappresentare per una città, per un territorio, l'esigenza di un'espiazione che è in pari tempo una purificazione dal male, tutti questi atteggiamenti sono legati al risveglio religioso che si manifesta nelle campagne con l'impulso del dionisismo e che in ambiti più specializzati assume la forma di un movimento di sette, come gli "orfici". Oltre che da un "insegnamento" sul destino delle anime, sulla loro punizione nell'Ade, sull'ereditarietà della colpa, sul ciclo delle reincarnazioni e sulla comunità di tutti gli esseri animati, questo rinnovamento religioso è caratterizzato dall'istituzione di procedure di purificazione connesse con le nuove credenze. Nel nono libro delle *Leggi*, Platone, trattando dell'omicidio, sentirà ancora il bisogno di riferirsi alla dottrina, al logos, dei "sacerdoti che si occupano dei *teletai*". Nella linea di questi maghi purificatori, la figura di Epimenide si distingue con un rilievo particolare. Plutarco lo definisce un Sapiente in materia divina, dotato di una *sophia* "entusiasta e iniziatica"⁶; Atene lo chiama per allontanare il *miasma* che pesa sulla città dopo l'uccisione dei Cilonidi. Promotore di riti catartici, Epimenide è anche un veggente ispirato il cui sapere, ci dice Aristotele, scopre il passato, non l'avvenire: infatti la sua chiaroveggenza mette in luce le colpe antiche; egli svela i crimini

ignorati la cui bruttura genera, negli individui e nelle città, uno stato di turbamento e di malattia, il delirio frenetico della *mania*, con il suo seguito di disordini, di violenze e di uccisioni. Ma questo riformatore religioso, fondatore di santuari e di riti, appare anche come un consigliere politico che Solone associa alla sua opera legislatrice. Questo accade perché in definitiva, in entrambi i casi, si tratta di un'attività orientata nello stesso senso, che mira, sull'uno e sull'altro piano, a ordinare la vita sociale, a riconciliare e a unificare la città. Nella *Vita di Solone*, Plutarco, mettendo in risalto la parte avuta da Epimenide nella regolamentazione dei riti funebri, da lui resi più moderati e pacifici, e nelle misure concernenti la compostezza delle donne, conclude: “Avendo, come al termine di un'iniziazione, santificato e consacrato la città con riti espiatori, purificazioni, fondazioni, la rese obbediente al diritto e più docile [più facile a lasciarsi persuadere: εὐπειθῆ] nel senso della *homonoia*”.

Un'osservazione di Aristotele, breve ma suggestiva, ci permette di cogliere meglio come, in questo momento di svolta nella storia della città, il fattore religioso, giuridico e sociale possano trovarsi associati in uno stesso sforzo di rinnovamento.⁷ Aristotele vuole dimostrare il carattere naturale della *polis*: essa è come una famiglia allargata, perché si forma raggruppando villaggi che a loro volta riuniscono focolari familiari. Egli osserva che l'*oikos*, la famiglia domestica, è una comunità naturale, una *koinonia*; e ricorda a questo proposito i nomi con cui i membri dell'*oikos* erano designati da Caronda e da Epimenide. L'accostamento è di per sé interessante. Caronda è il legislatore di Catania; come Zaleuco di Locri, che è indicato come suo maestro e al quale il suo nome è normalmente associato, egli avrebbe fatto precedere le sue Leggi da un preludio, analogo a quello che Platone introduce come prologo al capitolo IX, dedicato al diritto criminale: si tratta di un vero incantesimo, di una ἐπωδή che deve essere cantata e che si rivolge a coloro che hanno lo spirito ossessionato dal pensiero di atti empì e criminali. Prima di decretare le pene repressive, i legislatori vogliono agire preventivamente sui malvagi mediante una magia purificatrice, una specie di γοητεία che utilizza la virtù calmante della musica e della parola cantata; il criminale è presentato come un “posseduto”, un furioso sconvolto da un cattivo daimon, incarnazione di una contaminazione ancestrale. In quest'anima turbata, malata, la *katharsis* incantatrice del legislatore riporta l'ordine e la salute, così come i riti purificatori di Epimenide ristabiliscono, nella città sconvolta dai dissensi e dalle violenze causati da antichi crimini, la calma, la moderazione, la *homonoia*.

Ma l'osservazione di Aristotele va oltre. Caronda ed Epimenide designano i membri dell'*oikos* con i termini ὁμοσπύοι, ὁμοκάποι, che mettono in evidenza una “somiglianza” tra di loro, illustrata dal fatto

che dividono lo stesso pane, mangiano alla stessa tavola. È precisamente la disposizione di spirito che presiede, come abbiamo visto, all'istituzione spartana dei *sissizi* tra *homoioi*. Si tratta di infondere nei cittadini il sentimento che essi in qualche modo sono fratelli. Niente può rafforzare questa convinzione quanto la consumazione di un cibo cotto sullo stesso focolare e diviso sulla stessa tavola: il pasto è una comunione che realizza tra i commensali un'identità di essere, una specie di consanguineità. Si capisce quindi come l'uccisione di un concittadino possa provocare nel corpo sociale lo stesso orrore religioso, lo stesso sentimento di una contaminazione sacrilega che sono suscitati da un crimine contro un parente dello stesso sangue. Che la coscienza sociale abbia proceduto su questa linea, è provato dall'evoluzione semantica del termine designante l'uccisore: *αὐθέντης* è dapprima l'uccisore di un parente; poi l'uccisore estraneo alla famiglia della vittima, ma considerato nel suo rapporto con questa famiglia, contrassegnato, per i parenti della vittima che provano nei suoi confronti odio e repulsione religiosa, con lo stesso termine intenso designante l'uccisore di un uomo del proprio sangue; infine l'uccisore di un individuo qualunque, senza l'idea di una relazione speciale con la famiglia della vittima. Quando si è passati dalla vendetta privata alla repressione giudiziaria del crimine, la parola indicante l'uccisore di un parente, poi l'uccisore in rapporto ai parenti della vittima, si è potuta conservare per designare il criminale in rapporto a tutti i suoi concittadini.⁸ Del resto, quel che vale per i crimini di sangue vale anche per gli altri delitti. Tra le novità più felici della costituzione soloniana, Aristotele e Plutarco annoverano il principio secondo cui il torto fatto a un privato è in realtà un'offesa contro tutti; così Solone dà a ciascuno il diritto d'intervenire legalmente a favore di chiunque sia leso e di perseguire l'*adikia* senza esserne personalmente la vittima.

I diversi tratti che i greci hanno fuso per comporre la figura di un Epimenide non formano una testimonianza isolata. Un personaggio come Abari - che rientra nella tradizione leggendaria del pitagorismo con altri maghi: Aristeia, Ermotimo - non è soltanto uno sciamano che vola attraverso i cieli con la sua freccia d'oro, che vive senza nutrirsi e manda la sua anima a errare lontano dal corpo, è in pari tempo un cresmologo, un riformatore religioso e un purificatore; egli fonda riti nuovi nel quadro della religione pubblica: ad Atene, i *Προηρόσια*; apre santuari protettori della comunità: a Sparta, quello di *Kore* salvatrice; istituisce procedure catartiche che permettono alle città d'impedire lo scoppiare di un *loimos*. Un personaggio storico come Onomacrito, che si ricollega a Museo del quale compila e, se occorre, falsifica gli oracoli, esercita la funzione di profeta presso i Pisistratidi,

collezionando per i suoi padroni raccolte di oracoli segreti adattati alle varie circostanze; ma è anche un consigliere politico, oppure un ambasciatore; e Aristotele ci riferisce che alcuni lo associavano a Licurgo, a Caronda e a Zaleuco per farne uno dei primi esperti in materia di legislazione.

Non è dunque possibile concepire gli inizi del diritto al di fuori di un certo clima religioso: il movimento mistico corrisponde a una coscienza comunitaria più esigente; traduce una sensibilità nuova del gruppo di fronte all'omicidio, la sua angoscia davanti alle violenze e ai rancori generati dalla vendetta privata, il sentimento di essere collettivamente impegnati, collettivamente minacciati ogni volta che corre il sangue, la volontà di regolamentare i rapporti dei *gene* e di spezzare il loro particolarismo. Tuttavia questo fervore mistico non perdurerà che nelle cerchie molto ristrette di sette circoscritte. Esso non fa nascere un vasto movimento di rinnovamento religioso che alla fine avrebbe assorbito quello politico. Accade il contrario. Le aspirazioni comunitarie e unitarie s'inseriscono più direttamente nella realtà sociale, orientano uno sforzo di legislazione e di riforma; ma, rimodellando così la vita pubblica, si trasformano esse stesse, si laicizzano; incarnandosi nell'istituzione giudiziaria e nell'organizzazione politica, si prestano a un lavoro di elaborazione concettuale, si trasferiscono sul piano di un pensiero positivo.

Louis Gernet ha efficacemente illustrato in particolare il mutamento intellettuale prodotto dall'avvento del diritto propriamente detto.⁹ Nel processo arcaico i *gene* si affrontavano con le armi delle formule rituali e delle prove previste dal costume: il giuramento, l'esorcismo, la testimonianza. Queste prove avevano valore decisivo; possedevano un potere religioso; assicuravano automaticamente il successo nel corso del dibattimento, senza che il giudice, nella sua funzione di puro arbitro che si limitava a constatare e a dichiarare la vittoria al termine della prova di forza, dovesse informarsi sulla sostanza, ricostruire l'oggetto della lite, conoscere i fatti in sé. Ma quando, con la città, il giudice rappresenta il corpo civico, la comunità nel suo insieme, e, incarnando questo essere impersonale superiore alle parti, può personalmente decidere, sentenziare seguendo la propria coscienza e secondo la legge, le nozioni stesse di prova, di testimonianza e di giudizio si trovano a essere radicalmente trasformate. Il giudice ha il compito di portare alla luce una verità in funzione della quale dovrà ormai pronunciarsi. Chiede ai testimoni non più di affermare con il giuramento la loro solidarietà con una delle due parti, ma di riferire sui fatti. Mediante questa concezione completamente nuova della prova e della testimonianza, il processo utilizzerà tutta una tecnica di dimostrazione, di ricostruzione del plausibile e del probabile, di deduzione in base a indizi o a segni - e

l'attività giudiziaria contribuirà a elaborare la nozione di una verità oggettiva che era ignota, nel quadro del “pre-diritto”, al processo antico.

VI.

*L'organizzazione del cosmo umano*¹

Il fervore religioso non ha contribuito soltanto alla nascita del diritto. Ha anche preparato uno sforzo di riflessione morale, ha orientato speculazioni politiche. Il timore della contaminazione, di cui abbiamo visto l'importanza all'origine della legislazione sull'omicidio, trovava la sua espressione più intensa nell'aspirazione mistica a una vita immune da ogni contatto cruento. Parimenti, all'ideale di austerità che si afferma nel gruppo come reazione contro lo sviluppo del commercio, l'ostentazione del lusso, la brutale insolenza dei ricchi corrisponde, in forma estrema, l'ascetismo predicato in alcuni gruppi religiosi. Gli ambienti delle sette hanno potuto così contribuire a foggare un'immagine nuova dell'*arete*. La virtù aristocratica era una qualità naturale legata al lustro della nascita, e si manifestava con il valore in combattimento e con l'opulenza del tenore di vita. Nei gruppi religiosi, l'*arete* non solo si è spogliata del suo aspetto guerriero tradizionale, ma si definisce in opposizione a tutto ciò che rappresenta, come comportamento e come forma di sensibilità, l'ideale di *habrosyne*: la virtù è il frutto di una lunga e penosa *askesis*, di una disciplina dura e severa, la *melete*; essa determina una *epimeleia*, un controllo vigilante su se stessi, un'attenzione incessante per sfuggire alle tentazioni del piacere, alla *hedone*, all'attrazione della mollezza e della sensualità, la *malakia* e la *tryphe*, per preferire a esse una vita totalmente votata al *ponos*, allo sforzo penoso.

Le stesse tendenze rigoriste che scorgiamo, piuttosto accentuate, nelle cerchie delle sette, dove costituiscono una disciplina ascetica che permette agli iniziati di sottrarsi alle ingiustizie di questo mondo, di uscire dal ciclo delle reincarnazioni e di fare ritorno al divino, le ritroviamo operanti in piena vita sociale, dove modificano i comportamenti, i valori, le istituzioni, ma in questo caso al di fuori di ogni preoccupazione di ordine escatologico. Il fasto, la mollezza, il piacere sono rifiutati; il lusso è proscritto dall'abbigliamento, dall'abitazione, dalla mensa; la ricchezza è denunciata, e con quale violenza! Ma la condanna mira alle sue conseguenze sociali, ai mali che essa genera nel gruppo, alle divisioni e ai rancori che suscita nella città, allo stato di *stasis* che provoca come per una sorta di legge naturale. La ricchezza ha sostituito tutti i valori aristocratici: matrimonio, onori, privilegi, reputazione, potere, essa può procurare tutto. Ormai ciò che conta è il denaro, il denaro fa l'uomo. Ora, contrariamente a tutte le altre "potenze", la ricchezza non comporta alcun limite: non c'è niente, in essa, che possa segnare il suo termine, limitarla, chiuderla. L'essenza della ricchezza è la dismisura; essa è precisamente la figura che assume l'*hybris* nel mondo. Questo tema ricorre, in maniera ossessiva, nel pensiero morale del VI secolo. Alle formule di Solone, divenute proverbi: "Non c'è limite alla ricchezza. *Koros* (sazietà) genera *hybris*", fanno eco le parole di Teognide:

“Coloro che oggi hanno di più, bramano il doppio. La ricchezza (*ta chremata*) diventa nell'uomo follia (*aphrosyne*)”. Chi possiede vuole ancora di più. La ricchezza finisce col non avere altro oggetto che se stessa; fatta per soddisfare i bisogni della vita, semplice mezzo di sussistenza, diventa fine a se stessa, si pone come bisogno universale, insaziabile, illimitato, che nulla potrà mai appagare. Alla radice della ricchezza si scopre una natura viziata, una volontà sviata e malvagia, una *pleonexia*: desiderio di avere più degli altri, più della propria parte, tutta la parte. *Ploutos*, agli occhi dei greci, comporta certamente una fatalità, ma non di ordine economico; è la necessità immanente a un carattere, a un *ethos*, la logica di un tipo di comportamento. *Koros*, *hybris*, *pleonexia* sono le forme di dissennatezza in cui, nell'età del ferro, si manifesta la boria aristocratica, questo spirito di *eris* che, invece di una nobile emulazione, non può più generare che ingiustizia, oppressione, *dysnomia*.

In contrasto con l'*hybris* del ricco si delinea l'ideale della *sophrosyne*. Esso è fatto di temperanza, di proporzione, di giusta misura, di giusto mezzo. “Niente di troppo,” questa è la formula della nuova saggezza. Questa valorizzazione della ponderatezza, della mediazione, conferisce all'*arete* greca una sorta di aspetto “borghese”: sarà la classe media che potrà esercitare nella città la funzione moderatrice, stabilendo un equilibrio tra gli estremi delle due sponde: la minoranza dei ricchi che vogliono conservare tutto, la folla dei non abbienti che vogliono ottenere tutto. Coloro che vengono chiamati *οἱ μέσοι* non sono soltanto i membri di una categoria sociale particolare, equidistante dalla miseria e dall'opulenza: essi rappresentano un tipo d'uomo, incarnano i valori civici nuovi, come i ricchi incarnano la follia dell'*hybris*. In posizione mediana nel gruppo, i *mesoi* hanno il compito di stabilire una proporzione, di fare da intermediari fra i due partiti che dilanano la città perché ciascuno rivendica per sé la totalità dell'arche. Solone, lui stesso uomo del “centro”, fa da arbitro, da mediatore, da riconciliatore. Della *polis*, in preda alla *dysnomia*, egli farà un *kosmos* armonioso se riuscirà ad assegnare ai diversi elementi che compongono la città, in proporzione ai loro meriti, la parte che loro spetta nell'arche. Ma questa distribuzione equilibrata, questa *eunomia*, impone un limite a quanti sono animati dallo spirito della dismisura; essa traccia davanti a loro una frontiera che non hanno il diritto di oltrepassare. Solone si erge, al centro dello stato, come un confine incrollabile, un *horos* che fissa tra le due mute opposte il limite che non va superato. Alla *sophrosyne*, virtù del giusto mezzo, corrisponde l'immagine di un ordine politico che impone un equilibrio a forze contrarie, che stabilisce un accordo tra elementi rivali. Ma, come nel processo, nella sua forma nuova, l'arbitrato presuppone un giudice che, per applicare la sua decisione, o per

importarla se necessario, si riferisca a una legge superiore alle parti, a una *dike* che deve essere uguale e la stessa per tutti. “Ho redatto,” dice Solone, “leggi uguali per il *kakos* e per l'*agathos*, fissando per ognuno una retta giustizia.” Per preservare il regno di questa legge comune a tutti, Solone rifiuta la tirannide, che è già alla sua portata. Come prendere in mano, nelle mani di un uomo solo, questa arche che deve restare en meso? Ciò che Solone ha compiuto, lo ha fatto nel nome della comunità, con la forza della legge, κράτει νόμου, unendo la costrizione e la giustizia, βίαν καὶ δίκην. *Kratos* e *Bia*, i due vecchi accoliti di Zeus, che non dovevano allontanarsi mai dal suo trono perché impersonavano ciò che la potenza del sovrano comporta al tempo stesso di assoluto, di irresistibile e di irrazionale, sono passati al servizio della Legge; e servono il *Nomos* che ormai troneggia, al posto del re, al centro della città. Questo *Nomos*, per il suo rapporto con la *Dike*, conserva una sorta di risonanza religiosa; ma si esprime anche e soprattutto in uno sforzo positivo di legislazione, in un tentativo razionale di mettere fine a un conflitto, di equilibrare forze sociali antagonistiche, di accordare atteggiamenti umani opposti. La testimonianza di questo “razionalismo” politico si trova nel frammento 4 di Solone.² Siamo ben lontani dall'immagine esiodea del Buon Re la cui virtù religiosa può, essa sola, appianare le contese, far fiorire, con la pace, tutte le benedizioni della terra: la giustizia appare come un ordine totalmente naturale, che si regola da sé. È la malvagità degli uomini, il loro spirito d'*hybris*, la loro sete insaziabile di ricchezza che producono naturalmente il disordine secondo un processo di cui si può indicare in anticipo ogni fase: l'ingiustizia genera la schiavitù del popolo, la quale provoca di rimando la sedizione. La giusta misura, per ristabilire l'ordine e la *hesychie*, deve dunque in pari tempo spezzare l'arroganza dei ricchi, far cessare la schiavitù del *demos*, senza però cedere alla sovversione. Tale è l'insegnamento che Solone espone agli occhi di tutti i cittadini. Per il momento la lezione potrà essere disconosciuta o rifiutata: il Sapiente confida nel tempo: dato che la verità è stata resa pubblica, ossia, come dice egli stesso, è stata deposta *es to meson*, verrà un giorno che gli ateniesi la riconosceranno.

Con Solone, *Dike* e *Sophrosyne*, discese dal cielo sulla terra, s'insediano nell'*agora*. D'ora in poi dovranno “rendere conto”. I greci, certo, continueranno a invocarle; ma non cesseranno neppure di sottometterle alla discussione.

Attraverso questa laicizzazione così accentuata del pensiero morale, si è potuta rinnovare, precisare, l'immagine di una virtù come la *sophrosyne*. In Omero la *sophrosyne* ha un valore molto generale; è il buon senso: gli dei lo rendono a chi lo ha perduto, così come possono farlo perdere agli spiriti più accorti.³ Ma, prima di essere

reinterpretata dai Sapienti in un contesto politico, la nozione sembra essere già stata elaborata in certi ambienti religiosi. Vi designa il ritorno, dopo un periodo di turbamento e di possessione, a uno stato di calma, di equilibrio, di controllo. I mezzi a cui si ricorre sono del tipo di quelli che abbiamo già indicato: musica, canti, danze, riti purificatori. Talvolta potevano essere più diretti, e utilizzati come un effetto traumatico. Nel santuario di Eracle, a Tebe, Pausania ha visto una pietra che si diceva fosse stata gettata da Atena sulla testa dell'eroe furioso quando, sconvolto dalla *mania*, dopo aver massacrato i figli, si preparava a uccidere Anfitrione.⁴ Questa pietra, che lo aveva addormentato e calmato, si chiamava *sophronister*. La guarigione di Oreste era avvenuta in condizioni lievemente diverse. In pieno delirio, dopo avere ucciso la madre, l'infelice arriva a un luogo chiamato le Furie, *Maniai*. Vi si arresta, si mutila di un dito (all'epoca di Pausania il dito era ancora raffigurato da una pietra deposta su un tumulo che veniva chiamato *mnema Daktylou*, la tomba del Dito). In questo luogo, battezzato Rimedio, *Ake*, egli ritrova la *sophrosyne*. Pausania aggiunge la seguente precisazione: le Furie che possedevano Oreste, per tutto il tempo che lo rendevano *ekphron*, fuori di senno, gli apparivano nere; si mostrarono bianche appena egli, tagliatosi il dito, fu tornato *sophron*, sano di mente.⁵ Questo stesso gioco di contrasti tra contaminazione-purificazione, possessione-guarigione, follia-sanità, si osserva anche nello scenario in cui opera Melampo quando, mediante riti segreti e *katharmoi*, calma il delirio delle figlie di Preto, rinchiuso in una caverna: da una parte scorrono le acque dello *Styx*, fiume della contaminazione, che porta a tutte le creature viventi la malattia e la morte; dall'altra, la fonte *Alyssos*, le cui acque benefiche guariscono gli invasati e tutti quelli che sono in preda alla frenesia della *lyssa*.⁶ Ma, definendosi così in opposizione a una follia che è in pari tempo una contaminazione, la ponderatezza della *sophrosyne* assume, nel clima religioso delle sette, una colorazione ascetica. Virtù d'inibizione, di astinenza, essa consiste nel tenersi lontani dal male, nell'evitare ogni contaminazione: non soltanto respingendo le sollecitazioni criminali che un cattivo demone può suscitare in noi, ma tenendosi puri dal commercio sessuale, frenando gli impulsi dell'eros e tutti gli appetiti legati alla carne, facendo l'apprendistato, attraverso le prove previste dal "cammino di vita" iniziatico, della propria capacità di dominarsi, di vincere se stessi. La padronanza di sé di cui è fatta la *sophrosyne* sembra implicare nell'uomo, se non un dualismo, almeno una certa tensione tra due elementi opposti: ciò che appartiene alla sfera del *thymos*, l'affettività, le emozioni, le passioni (temi favoriti della poesia lirica), e ciò che appartiene alla sfera di una prudenza meditata, di un calcolo ragionato (celebrati dagli gnomici). Queste potenze dell'anima non sono sullo stesso piano. Il *thymos* deve obbedire, sottomettersi. La

guarigione della follia, come anche la sua prevenzione, utilizza i mezzi che permettono di “persuadere” il *thymos*, di renderlo disciplinato, docile ai comandamenti, perché non sia mai tentato di ribellarsi, di rivendicare una supremazia che consegnerebbe l'anima al disordine. Queste tecniche formano una *paideia* che non vale soltanto al livello degli individui. Essa realizza in loro la sanità, l'equilibrio; rende la loro anima “continente”, mantiene in soggezione la parte che deve obbedire; ma in pari tempo essa acquista una virtù sociale, una funzione politica: i mali di cui soffre la collettività sono precisamente l'incontinenza dei ricchi, lo spirito di sovversione dei “malvagi”. Facendo scomparire l'una e l'altro, la *sophrosyne* realizza una città armoniosa e concorde, in cui i ricchi, lontani dal desiderare sempre di più, danno ai poveri il loro superfluo - in cui la massa, lungi dall'entrare in rivolta, accetta di sottomettersi a coloro che, essendo migliori, hanno il diritto di possedere di più. Queste preoccupazioni di ordine politico potevano non essere estranee allo spirito di alcune sette: nel santuario di Demetra a Pergamo, dove il culto, celebrato da una confraternita religiosa, comportava il canto di inni orfici (come dovevano fare ad Atene i Licomidi), si trova, accanto agli dei olimpici e alle divinità di Eleusi, una serie di dei orfici che impersonificano idee astratte; tra essi, due coppie: *Arete* e *Sophrosyne*, *Pistis* e *Homonoia*.⁷ Questo accostamento merita di essere evidenziato. In Teognide, *Pistis* è ugualmente associata a *Sophrosyne*.⁸ Si tratta di una nozione sociale e politica allo stesso titolo della *homonoia*, di cui essa costituisce l'aspetto soggettivo: la fiducia che i cittadini provano gli uni verso gli altri è l'espressione interiore, la controparte psicologica della concordia sociale. Nell'anima come nella città, è mediante la forza di questa *Pistis* che gli elementi inferiori si lasciano persuadere a obbedire a coloro che hanno il compito di comandare e accettano di sottomettersi a un ordine che li mantiene nella loro funzione subalterna.

Nel complesso, tuttavia, è al di fuori delle sette che la *sophrosyne* assume un significato morale e politico preciso. Ben presto si opera una separazione tra due correnti di pensiero, di orientamento ben diverso; l'una si preoccupa della salvezza individuale; l'altra s'interessa di quella della città; da un lato vi sono raggruppamenti religiosi, in margine alla comunità, ripiegati su se stessi nella loro ricerca della purezza; dall'altro, ambienti direttamente impegnati nella vita pubblica, che si confrontano con i problemi posti dalla divisione dello stato e utilizzano le nozioni tradizionali come quella di *sophrosyne* per conferire loro, con un contenuto politico nuovo, una forma non più religiosa ma positiva.

Già in un'istituzione come l'*agoge* spartana la *sophrosyne* appare con

un carattere essenzialmente sociale. È un comportamento obbligato, regolamentato, contrassegnato dal “ritegno” che il giovane deve mantenere in ogni circostanza: ritegno nell'andatura, nello sguardo, nel discorso, ritegno davanti alle donne, di fronte ai più anziani, all'*agora*, ritegno verso i piaceri, le bevande. Senofonte evoca questa riservatezza piena di gravità quando paragona il giovane *kouros* lacedemone, che cammina in silenzio con gli occhi bassi, a una statua di vergine. La dignità del comportamento ha un significato istituzionale; esteriorizza un atteggiamento morale, una forma psicologica, che s'impongono come obblighi: il futuro cittadino deve essere addestrato a dominare le passioni, le emozioni e gli istinti (l'*agoge* spartana è appunto destinata a provare questo potere di controllo su se stessi). La *sophrosyne* sottomette così ogni individuo, nei suoi rapporti con altri, a un modello comune conforme all'immagine che la città si fa dell'“uomo politico”. Con il suo ritegno, il comportamento del cittadino si allontana tanto dalla trascuratezza, dalle trivialità buffonesche delle persone volgari, quanto dalla supponenza, dalla tracotanza arrogante degli aristocratici. Il nuovo stile delle relazioni umane obbedisce alle stesse norme di controllo, di equilibrio, di moderazione che si traducono in sentenze come “conosci te stesso”, “niente di troppo”, “la giusta misura è la migliore”. I Sapienti, nelle loro massime o nei loro poemi, hanno avuto la funzione di sviluppare e di esprimere a parole i valori che restavano più o meno impliciti nella condotta e nella vita sociale del cittadino. Ma il loro sforzo di riflessione non ha portato soltanto a una formulazione concettuale; esso ha situato il problema morale nel suo contesto politico, lo ha legato allo sviluppo della vita pubblica. Mescolati alle lotte civili, preoccupati di porvi termine con la loro opera di legislatori, i Sapienti, quando hanno elaborato la loro etica e definito in modo positivo le condizioni capaci d'instaurare l'ordine nel mondo della città, hanno operato in funzione di una situazione sociale di fatto, nel quadro di una storia segnata da un conflitto di forze, da un confronto tra gruppi.

Per comprendere quali realtà sociali presiedano all'ideale della *sophrosyne*, come s'inseriscano nel concreto le nozioni di *metrion*, di *pistis*, di *homonoia*, di *eunomia*, occorre riferirsi a riforme costituzionali come quelle di Solone. Esse riservano all'uguaglianza, all'*isotes*, un posto che appare già una delle basi della nuova concezione dell'ordine. Senza *isotes* non c'è città, perché non c'è *philia*. “L'uguale,” scrive Solone, “non può generare guerra.” Ma si tratta di un'uguaglianza gerarchica, o, come dicono i greci, geometrica e non aritmetica; la nozione essenziale è infatti quella di “proporzione”. La città forma un insieme organizzato, un *kosmos*, reso armonioso se ognuno dei suoi componenti è al suo posto e possiede la porzione di

potere che gli spetta in funzione della sua virtù personale. “Al *demos*,” dice Solone, “ho dato tanto *kratos* (o *geras*) quanto basta, senza nulla togliere né aggiungere alla sua *time*.” Non c'è dunque un diritto uguale per tutte le magistrature, essendo le più alte riservate ai migliori, né diritto uguale per la proprietà fondiaria: Solone si è rifiutato di procedere a una ripartizione della terra che avrebbe “dato ai *kakoi* e agli *esthloi* una parte uguale dell'ubertosa terra della patria”. In che cosa consiste allora l'uguaglianza? Consiste nel fatto che la legge, ormai fissata, è la stessa per tutti i cittadini e che tutti possono far parte dei tribunali come dell'assemblea. In precedenza i rapporti sociali erano regolati dall’“orgoglio”, dalla “violenza di cuore” dei ricchi. Anche Solone, per primo, si rifiutava di obbedire, di lasciarsi “persuadere”. Ora è la *dike* che fissa l'ordine di ripartizione delle *timai*, sono leggi scritte che sostituiscono la prova di forza in cui trionfavano sempre i potenti, e che impongono la loro norma di equità, la loro esigenza di equilibrio. La *homonoia*, la concordia, è un’“armonia” ottenuta mediante proporzioni tanto più esatte in quanto Solone conferisce loro una forma quasi numerica: le quattro classi in cui sono ripartiti i cittadini, e che corrispondono a una gradazione d'onore, sono fondate su misure di prodotti agricoli: cinquecento misure per la classe più alta, trecento per gli *hippeis*, duecento per gli *zeugitai*. L'accordo delle diverse parti della città è stato reso possibile grazie all'azione dei mediatori - le classi intermedie - che non volevano che una delle parti estreme s'impadronisse dell'arche. Il nomoteta, la legge da lui promulgata sono essi stessi l'espressione di questa volontà mediana, di questa “media proporzionale” che dà alla città il suo punto di equilibrio.

Lo sviluppo del pensiero morale e della riflessione politica viene perseguito su questa linea: ai rapporti di forza si cercherà di sostituire relazioni di tipo “razionale”, stabilendo in tutti i campi una regolamentazione fondata sulla misura e mirando a proporzionare, a “pareggiare” i vari tipi di scambio che formano il tessuto della vita sociale.

Un'osservazione attribuita a Solone chiarisce il significato di questo cambiamento, operato, come nota Plutarco, mediante la ragione e la regola: *unoὔπὸ λόγου καὶ νόμου μεταβολή*.⁹ Anacarsi si burlava del saggio ateniese che immaginava di reprimere con leggi scritte l'*adikia* e la *pleonexia* dei suoi concittadini: simili a ragnatele, esse avrebbero catturato i deboli e i piccoli; i ricchi e i potenti le avrebbero lacerate. A ciò Solone opponeva l'esempio delle convenzioni che gli uomini osservano perché nessuna delle due parti contraenti ha interesse a violarle.¹⁰ Si tratta dunque di promulgare, per la città, regole codificanti i rapporti tra individui secondo gli stessi principi positivi di vantaggio reciproco che presiedono alla stesura di un contratto.

Come ha indicato Édouard Will,¹¹ nel quadro di questo sforzo generale di codificazione e di misura si deve porre l'istituzione della moneta in senso proprio, ossia della moneta di stato, emessa e garantita dalla città. Il fenomeno avrà le conseguenze economiche che conosciamo: su questo piano agirà nella società greca come un fattore di profonda trasformazione, orientandola nel senso del mercantilismo. Ma all'inizio, per il suo significato sociale, morale e intellettuale, l'istituzione della moneta si integra con l'impresa complessiva dei "legislatori". Essa significa la confisca, a vantaggio della comunità, del privilegio aristocratico dell'emissione di lingotti punzonati, l'appropriazione delle fonti di metallo prezioso da parte dello stato, la sostituzione dei blasoni nobiliari con il conio della città; in pari tempo è il mezzo per codificare, regolare, ordinare gli scambi dei beni e dei servizi attraverso una valutazione numerica precisa; forse è anche, come suggerisce Will, un tentativo di pareggiare in qualche misura i patrimoni mediante distribuzione di numerario o modifica del tasso del valore, senza fare ricorso a una confisca illegittima. Sul piano intellettuale, la moneta titolata sostituisce all'antica immagine di una ricchezza fatta di *hybris*, tutta carica di potenza affettiva e d'implicazioni religiose, la nozione astratta del *nomisma*, campione sociale di valore, artificio razionale che permette di stabilire una misura comune tra realtà diverse e quindi di pareggiare lo scambio in quanto rapporto sociale.

È notevole come le due grandi correnti che si contrappongono nel mondo greco, l'una d'ispirazione aristocratica, l'altra di spirito democratico, si pongano nella loro polemica sullo stesso terreno e si richiamino entrambe all'equità, all'*isotes*. La corrente aristocratica considera la città, nella prospettiva dell'*eunomia* soloniana, come un *kosmos* fatto di parti diverse, mantenute in un ordine gerarchico dalle leggi. La *homonoia*, analoga a un accordo armonico, si fonda su una relazione del tipo musicale: 2/1, 3/2, 4/3. La misura giusta deve accordare potenze naturalmente disuguali assicurando una preponderanza senza eccesso dell'una sull'altra. L'armonia dell'*eunomia* implica dunque il riconoscimento, nel corpo sociale come nell'individuo, di un certo dualismo, di una polarità tra il bene e il male, implica la necessità di assicurare la preponderanza del migliore sul peggiore. Questo orientamento trionfa nel pitagorismo¹²; esso ispira anche la teoria della *sophrosyne* qual è esposta da Platone nella *Repubblica*.¹³ Non è una virtù specifica di una delle parti dello stato, ma è l'armonia dell'insieme, ciò che fa della città un *kosmos*, che la rende "padrona di sé" nello stesso senso in cui un individuo è detto padrone dei suoi piaceri e dei suoi desideri. Paragonandola a un canto all'unisono, Platone la definisce così: "un accordo secondo natura tra le voci del meno bravo e del migliore sulla questione di sapere a chi

deve appartenere il comando, nello stato e nell'individuo". Un testo di Archita, lo statista pitagorico, ci fa discendere dalle altezze filosofiche della *Repubblica* per incalzare più da vicino i fatti sociali concreti. Egli ci mostra ciò che la pratica degli scambi commerciali, la loro necessaria regolamentazione mediante contratto hanno potuto apportare alla nozione di una misura delle relazioni sociali capace di valutare esattamente, in conformità ai principi dell'uguaglianza proporzionale, i rapporti tra attività, funzioni, servizi, vantaggi e onori delle diverse categorie sociali. Scrive Archita: "Il calcolo ragionato (*logismos*), una volta scoperto, mette fine allo stato di *stasis* e conduce alla *homonoia*; con ciò, infatti, non c'è più *pleonexia* e si realizza l'*isotes*; per suo mezzo si effettua il commercio in materia di scambio contrattuale; grazie a ciò, i poveri ricevono dai potenti, e i ricchi danno a quelli che hanno bisogno, avendo gli uni e gli altri la *pistis* di conseguire per questa via l'*isotes* (l'uguaglianza)".

Si vede bene, in questo testo, come il rapporto sociale assimilato a un legame contrattuale, e non più a uno statuto di dominazione e di sottomissione, si esprime in termini di reciprocità, di reversibilità. Secondo la testimonianza di Aristotele sulla situazione di Taranto, il programma di Archita sarebbe consistito, nella pratica, nel lasciare in mano ai "migliori" l'appropriazione individuale dei beni, a condizione che essi ne accordassero il godimento alla massa dei poveri, in modo che, nella situazione così regolata, ciascuno trovasse il suo tornaconto. Per i partigiani dell'*eunomia*, l'equità è introdotta nelle relazioni sociali grazie a una conversione morale, a una trasformazione psicologica dell'élite: invece di cercare potenza e ricchezza, i "migliori" sono educati da una *paideia* filosofica a non desiderare di avere di più (*pleonektein*), ma al contrario, per spirito di generosa liberalità, a dare ai poveri che, da parte loro, si trovano nell'impossibilità materiale di *pleonektein*.¹⁴ Così le classi povere sono mantenute nella posizione inferiore che a esse conviene, senza però subire alcuna ingiustizia. L'uguaglianza realizzata resta proporzionale al merito.

La corrente democratica si spinge più lontano; essa definisce tutti i cittadini, in quanto tali, senza riguardo alla fortuna o alla virtù, come "uguali", aventi esattamente gli stessi diritti a partecipare a tutti gli aspetti della vita pubblica. Tale è l'ideale d'isonomia che considera l'uguaglianza sotto la forma del rapporto più semplice: 1/1. La sola "giusta misura" capace di accordare le relazioni tra cittadini è l'uguaglianza piena e completa. Non si tratta dunque più, come in precedenza, di trovare la scala che proporzioni i poteri al merito e che realizzi un accordo armonico tra elementi differenti, addirittura dissonanti, ma di parificare rigorosamente per tutti la partecipazione all'arche, l'accesso alle magistrature, di annullare tutte le differenze che mettono in opposizione tra loro le diverse parti della città, di

unificarle per via di mescolanza e fusione, in modo che sul piano politico nulla distingua più le une dalle altre. Questo obiettivo è raggiunto dalle riforme di Clistene; esse stabiliscono un'organizzazione politica complessiva che per la sua coerenza, la precisione dei suoi lineamenti, il suo spirito pienamente positivo, si presenta come la soluzione di questo problema: quale legge deve ordinare la città in modo che essa sia una nella molteplicità dei suoi cittadini, e che essi siano uguali nella loro necessaria diversità?

Nel corso del periodo anteriore a Clistene e che va dall'arcontato di Solone alla tirannide e quindi alla caduta dei Pisistratidi, la storia ateniese era stata dominata dal conflitto di tre "fazioni", schierate le une contro le altre nella loro lotta per il potere. Che cosa rappresentano queste fazioni? Esse traducono un insieme complesso di realtà sociali che non coincidono esattamente con le nostre categorie politiche ed economiche. In primo luogo esse esprimono delle solidarietà tribali

e territoriali. Ogni partito prende il nome da una delle tre regioni in cui appare diviso il territorio dell'Attica: i *pediaci* sono gli uomini della pianura, del *pedion*, cioè di fatto gli abitanti della città con le ricche terre che circondano l'agglomerato urbano; i *parali* popolano il litorale marittimo; i *diacri* sono gli uomini della montagna, del retroterra, ossia dei *demi* periferici più lontani dal centro urbano. A queste divisioni territoriali corrispondono differenze nel genere di vita, nello statuto sociale, nell'orientamento politico: i *pediaci* sono aristocratici, che difendono i loro privilegi di *eupatridi* e i loro interessi di proprietari fondiari; i *parali* formano il nuovo strato sociale dei *mesoi*, che cercano di evitare il trionfo dei gruppi estremi; i *diacri* costituiscono il partito popolare, raggruppano una popolazione di piccoli contadini, di *teti*, di *boscaioli*, di *carbonai*, molti dei quali non hanno posto nell'organizzazione tribale e non sono ancora integrati nel quadro della città aristocratica. Infine, queste tre fazioni appaiono come gruppi di clientela al servizio di grandi famiglie aristocratiche la cui rivalità domina il gioco politico.

Tra queste fazioni che nello stato formano come delle "parti" separate e opposte, lotta aperta e compromesso si succedono fino al momento in cui Clistene fonda la *polis* su una base nuova.¹⁵ La vecchia organizzazione tribale è abolita. Al posto delle quattro tribù ioniche dell'Attica che delimitavano il corpo sociale, Clistene crea un sistema di dieci tribù, ciascuna delle quali

comprende, come prima, tre *trittie*, ma nelle quali sono ormai ripartiti tutti i *demi* dell'Attica. La città si pone così su un piano diverso da quello dei rapporti di gene e dei legami di consanguineità: tribù e *demi* sono stabiliti su una base puramente geografica, riuniscono abitanti di uno stesso territorio, non parenti dello stesso

sangue come i gene e le fratrie, che sussistono nella loro forma antica ma ora restano al di fuori dell'organizzazione propriamente politica. Inoltre, ciascuna delle dieci tribù di nuova formazione realizza l'amalgama delle tre diverse "parti" in cui prima la città era divisa. Infatti, delle tre trittie che comprende una tribù, la prima deve necessariamente appartenere alla regione costiera, la seconda all'entroterra, la terza alla regione urbana e ai suoi dintorni immediati. Ogni tribù attua così la "mescolanza" delle popolazioni, dei territori, dei tipi di attività di cui è costituita la città. Come osserva Aristotele, se Clistene avesse istituito dodici tribù invece di dieci, avrebbe distribuito i cittadini nelle trittie che già esistevano (le quattro vecchie tribù comprendevano infatti dodici trittie). E così non sarebbe riuscito a unificare, mescolandola, la massa dei cittadini: ἀναμίγῃσθαι τὸ πλῆθος?¹⁶

L'organizzazione amministrativa corrisponde dunque a una volontà deliberata di fusione, di unificazione del corpo sociale. Inoltre una divisione artificiale del tempo della vita civile permette la parificazione completa dell'arche tra tutti i gruppi simili così creati.

Il calendario lunare continua a regolare la vita religiosa. Ma l'anno amministrativo è diviso in dieci periodi di 36 o 37 giorni, corrispondenti a ciascuna delle dieci tribù. Il Consiglio dei quattrocento è elevato a cinquecento membri, così che nel corso di questi dieci periodi dell'anno, a turno, ogni tribù forma la commissione permanente del Consiglio. Con Clistene l'ideale egualitario, oltre a esprimersi nel concetto astratto d'isonomia, viene direttamente legato alla realtà politica; esso ispira una rifusione delle istituzioni. Il mondo delle relazioni sociali forma allora un sistema coerente, regolato da rapporti e da corrispondenze numeriche che permettono ai cittadini di proclamarsi "identici", di entrare tra loro in rapporti di uguaglianza, di simmetria, di reciprocità, di comporre tutti insieme un *kosmos* unito. La *polis* si presenta come un universo omogeneo, senza gerarchia, senza stratificazione, senza differenziazione. L'arche non è più concentrata in un unico personaggio, al vertice dell'organizzazione sociale. Essa è uniformemente ripartita attraverso tutto l'ambito della vita pubblica, in questo spazio comune in cui la città trova il suo centro, il suo meson. Secondo un ciclo regolato, la sovranità passa da un gruppo a un altro, da un individuo a un altro, e in tal modo il comandare e l'obbedire, invece di opporsi come due assoluti, diventano i due termini inseparabili di uno stesso rapporto reversibile. Sotto la legge dell'isonomia, il mondo sociale assume la forma di un *kosmos* circolare e con un centro, in cui ogni cittadino, essendo simile a tutti gli altri, dovrà percorrere l'intero circuito, occupando e cedendo successivamente, secondo l'ordine del tempo, tutte le posizioni

simmetriche che compongono lo spazio civico.

VII.

Cosmogonie e miti della sovranità

Nella storia dell'uomo gli inizi generalmente ci sfuggono. Tuttavia se l'avvento della filosofia, in Grecia, segna il declino del pensiero mitico e il principio di un sapere di tipo razionale, si può fissare la data e il luogo di nascita della ragione greca, stabilire il suo stato civile. All'inizio del VI secolo, nella ionica Mileto, uomini come Talete, Anassimandro, Anassimene inaugurano un nuovo modo di riflessione concernente la natura, che essi prendono come oggetto di una ricerca sistematica e disinteressata, di una *historia*, e di cui presentano un quadro d'insieme, una *theoria*. Dell'origine del mondo, della sua composizione, del suo ordinamento, dei fenomeni meteorologici, essi propongono spiegazioni affrancate da tutte le immagini drammatiche delle teogonie e cosmogonie antiche: le grandi figure delle potenze primordiali si sono ormai cancellate; non più agenti soprannaturali, le cui avventure, le cui lotte, le cui imprese formavano la trama dei miti della genesi, che narravano il nascere del mondo e l'istituzione dell'ordine; non più, inoltre, allusioni agli dei che la religione ufficiale associava, nelle credenze e nel culto, alle forze della natura. Presso i "fisici" della Ionia la positività invade immediatamente la totalità dell'essere. Nulla esiste che non sia natura, *physis*. Gli uomini, il divino, il mondo formano un universo unificato, omogeneo, tutto intero sullo stesso piano; essi sono le parti o gli aspetti di una sola e medesima *physis* che dappertutto mette in gioco le stesse forze, manifesta la stessa potenza di vita. Le vie dalle quali questa *physis* è nata, si è diversificata e organizzata sono perfettamente accessibili all'intelligenza umana: "all'inizio" la natura non ha operato in modo diverso da come opera ancora, ogni giorno, quando il fuoco asciuga un vestito bagnato o quando, in un crivello agitato dalla mano, le parti più grosse, isolate, si radunano. Come c'è una sola *physis*, che esclude la nozione stessa di soprannaturale, così c'è una sola temporalità. L'originario, il primordiale si spogliano della loro maestà e del loro mistero; essi hanno la banalità rassicurante dei fenomeni familiari. Per il pensiero mitico, l'esperienza quotidiana s'illuminava e acquistava un senso in rapporto agli atti esemplari compiuti dagli dei "all'origine". Presso gli ioni il polo della comparazione si rovescia. Gli eventi originari, le forze che hanno prodotto il cosmo sono concepiti a immagine dei fatti che si osservano oggi e richiedono una spiegazione analoga. Non è più l'originale che illumina e trasfigura il quotidiano; è il quotidiano che rende intelligibile l'originale, fornendo modelli per comprendere come il mondo si è formato e ordinato.

Questa rivoluzione intellettuale appare così improvvisa e così profonda che la si è considerata inesplicabile in termini di causalità storica: si è parlato di un miracolo greco. Sulla terra della Ionia, bruscamente, il *logos* si sarebbe liberato dal mito come le scaglie cadono dagli occhi del cieco. E la luce di questa ragione, rivelata una

volta per tutte, non avrebbe più cessato di rischiarare i progressi dello spirito umano. “I filosofi ionici,” scrive Burnet, “hanno aperto la strada che poi la scienza ha soltanto dovuto seguire.”¹ E precisa altrove: “Sarebbe del tutto sbagliato cercare le origini della scienza ionica in qualche concezione mitica”.

A quest'interpretazione si oppone, punto per punto, quella di F.M. Cornford. A suo avviso, la prima filosofia resta più vicina a una costruzione mitica che a una teoria scientifica. La fisica ionica non ha niente in comune, né nell'ispirazione né nei metodi, con ciò che noi chiamiamo scienza; in particolare, essa ignora del tutto la sperimentazione. Non è neppure il prodotto di una riflessione ingenua e spontanea della ragione sulla natura. Essa traspone, sotto una forma laicizzata e in un vocabolario più astratto, la concezione del mondo elaborata dalla religione. Le cosmologie riprendono e prolungano i temi essenziali dei miti cosmogonici. Esse danno una risposta allo stesso tipo di domanda; non cercano, come la scienza, le leggi della natura; si chiedono, con il mito, come si sia stabilito l'ordine, come il cosmo sia potuto emergere dal caos. Dai miti della genesi i milesi riprendono non soltanto un'immagine dell'universo, ma anche tutto un materiale concettuale e degli schemi esplicativi: dietro gli “elementi” della *physis* si profilano antiche divinità della mitologia. Diventando natura, gli elementi hanno deposto l'aspetto di dei individualizzati; ma restano potenze attive e animate, sentite ancora come divine; la *physis*, quando opera, è tutta pervasa da quella sapienza e da quella giustizia che erano appannaggio di Zeus. Il mondo di Omero era ordinato secondo una ripartizione dei regni e delle funzioni tra grandi dei: a Zeus la luce splendente del cielo (*aither*), ad Ade l'ombra brumosa (*aer*), a Posidone l'elemento liquido, a tutti e tre in comune Gea, la terra, dove vivono, con gli uomini, tutte le creature mortali che appartengono al genere misto. Il cosmo degli ioni è organizzato secondo una divisione di province, di stagioni, tra potenze elementari che si oppongono, si equilibrano, o si combinano. Non si tratta di una vaga analogia. Tra la teogonia di Esiodo e la filosofia di Anassimandro, l'analisi di Cornford mette in luce strette corrispondenze. Certo, l'uno parla ancora di generazioni divine là dove l'altro descrive già processi naturali, e si rifiuta di giocare sull'ambiguità di termini come *phyein* e *genesis*, che significano ugualmente procreare e produrre, nascita e origine. Finché questi diversi significati restarono confusi, si poteva esprimere il divenire in termini di unione sessuale, si poteva rendere ragione di un fenomeno nominandone il padre e la madre, tracciando il suo albero genealogico. Tuttavia, per quanto importante sia questa differenza tra il fisico e il teologo, l'organizzazione generale del loro pensiero resta la stessa. Essi pongono ugualmente all'origine uno stato d'indistinzione

in cui nulla ancora appare (*Chaos*, in Esiodo; *Nyx*, *Erebos*, *Tartaros*, in certe teogonie attribuite a Orfeo, a Museo e a Epimenide, *Apeiron*, il non-delimitato, in Anassimandro). Da quest'unità primordiale emergono, per separazioni e differenziazioni progressive, coppie di opposti - il buio e il luminoso, il caldo e il freddo, il secco e l'umido, il denso e il rarefatto, l'alto e il basso... - che nel mondo delimitano realtà e province diverse: il cielo splendente e caldo, l'aria buia e fredda, la terra secca, il mare umido. Questi opposti, che sono pervenuti all'essere separandosi gli uni dagli altri, possono anche unirsi e mescolarsi per produrre fenomeni come la nascita e la morte di tutto ciò che vive: piante, animali e uomini.

Ma ciò che si è conservato, per l'essenziale, non è soltanto lo schema d'insieme. Fin nei particolari, la simmetria degli sviluppi, la concordanza di certi temi indicano il persistere, nel pensiero del fisico, di rappresentazioni mitiche che non hanno perduto nulla della loro forza di suggestione.² La generazione sessuale, l'uovo cosmico, l'albero cosmico, la separazione della terra e del cielo sono tutte immagini che traspaiono come in filigrana dietro le spiegazioni "fisiche" di Anassimandro sulla formazione del mondo: dall'*Apeiron* è uscito per secrezione (*apokrinesthai*) un seme o un germe (*gonimon*) capace di generare il caldo e il freddo; al centro di questo germe risiede il freddo, sotto forma di *aer*; alla sua periferia, circondando il freddo, il caldo si sviluppa (*periphyenai*) in un guscio di fuoco simile alla scorza (*phloios*) attorno a un albero. Viene un momento in cui questo involucro sferico infiammato si separa (*aporregnysthai*) dal nucleo al quale era unito e, come un guscio che si spacca, esplode in cerchi di fuoco, che sono gli astri. Si è rilevato l'utilizzo di termini embriologici che evocano, razionalizzandoli, temi di generazione sessuale e di ierogamia: *gonimon*, *apokrinesthai*, *aporregnysthai*, *phloios*, infine, derivato da *phleo*, verbo legato all'idea della generazione, e che può designare il sacco embrionale, il guscio dell'uovo, la scorza dell'albero, e più in generale ogni pelle che, come un velo, avvolge l'organismo vegetale o animale nel corso della sua crescita.³

Tuttavia, nonostante queste analogie e queste reminiscenze, tra il mito e la filosofia non vi è reale continuità. Il filosofo non si limita a ripetere in termini di *physis* ciò che il teologo aveva espresso in termini di potenza divina. Al cambiamento di registro, all'utilizzazione di un vocabolario profano, corrispondono un nuovo atteggiamento spirituale, un clima intellettuale diverso. Con i milesi, per la prima volta, l'origine e l'ordine del mondo assumono la forma di un problema esplicitamente posto, al quale occorre dare una risposta senza mistero, a misura dell'intelligenza umana, suscettibile di essere esposta e dibattuta pubblicamente, davanti all'insieme dei cittadini, come le altre questioni della vita quotidiana. Così si afferma una

funzione di conoscenza liberata da ogni preoccupazione di ordine rituale. I "fisici", deliberatamente, ignorano il mondo della religione. La loro ricerca non ha più alcun rapporto con le procedure del culto alle quali il mito, malgrado la sua relativa autonomia, restava sempre più o meno legato.

Desacralizzazione del sapere, avvento di un tipo di pensiero esterno alla religione non sono fenomeni isolati e incomprensibili. Nella sua forma, la filosofia si ricollega in modo diretto all'universo spirituale che ci è sembrato definire l'ordine della città, caratterizzato appunto da una laicizzazione, da una razionalizzazione della vita sociale. Ma la dipendenza della filosofia dalle istituzioni della *polis* si manifesta anche nel suo contenuto. Se è vero che i milesi hanno utilizzato il mito, essi hanno anche trasformato molto profondamente l'immagine dell'universo, l'hanno integrata in un quadro spaziale, l'hanno ordinata secondo un modello più geometrico. Per costruire le nuove cosmologie, essi hanno utilizzato le nozioni elaborate dal pensiero morale e politico, hanno proiettato sul mondo della natura quella concezione dell'ordine e della legge che, trionfando nella città, aveva fatto del mondo umano un *kosmos*.

Le teogonie e cosmogonie greche comportano, come le cosmologie che sono loro succedute, storie della genesi che narrano il progressivo emergere di un mondo ordinato. Ma sono anche e soprattutto una cosa diversa: sono miti della sovranità. Esse esaltano la potenza di un dio che regna su tutto l'universo; narrano la sua nascita, le sue lotte, il suo trionfo. In tutti i campi - naturale, sociale, rituale - l'ordine è il prodotto di questa vittoria del dio sovrano. Se il mondo non è più abbandonato all'instabilità e alla confusione, ciò avviene perché al termine dei combattimenti che il dio ha dovuto sostenere contro rivali e contro mostri la sua supremazia appare definitivamente stabilita, senza che niente possa ormai rimetterla in discussione. La *Teogonia* di Esiodo si presenta così come un inno alla gloria di Zeus re. La sconfitta dei Titani e quella di Tifeo, vinti dal figlio di Crono, non vengono soltanto a coronare, come conclusione, l'edificio del poema. Ogni episodio riprende e riassume tutta l'architettura del mito cosmogonico. La vittoria di Zeus, ogni volta, è una creazione del mondo. Il racconto della battaglia che getta l'una contro l'altra le due generazioni rivali dei Titani e degli Olimpici evoca esplicitamente il ritorno dell'universo a uno stato originario d'indistinzione e di disordine. Squassate dal combattimento, le potenze primordiali, Gea, Urano, Ponto, Oceano, Tartaro, che si erano distinte e localizzate, si trovano nuovamente riunificate. Gea e Urano, di cui Esiodo aveva narrato la separazione, sembrano raggiungersi e riunirsi come se crollassero l'una sull'altro. Si direbbe che il mondo sotterraneo abbia fatto irruzione alla luce del

giorno: l'universo visibile, invece di inscrivere il suo scenario stabile e ordinato tra le due basi fisse che lo delimitano, in basso la terra, soggiorno degli uomini, in alto il cielo, sede degli dei, ha ripreso il suo aspetto primitivo di caos⁴: un abisso oscuro e vertiginoso, un'apertura senza fondo, la voragine di uno spazio senza direzioni, percorso a caso da vortici di vento che spirano in tutti i sensi. La vittoria di Zeus ristabilisce un ordine. I Titani, creature ctonie, sono gettati, carichi di catene, in fondo al Tartaro ventoso. Ormai nell'abisso sotterraneo, in cui la Terra, il Cielo e il Mare affondano le loro radici comuni, le bufere potranno agitarsi in disordine all'infinito. Posidone ha sbarrato sui Titani le porte che chiudono per sempre le case della Notte. È scongiurato il pericolo che *Chaos* risorga alla luce per sommergere il mondo visibile.

La battaglia contro Tifeo (si tratta di un'interpolazione che probabilmente risale alla fine del VII secolo) riprende temi analoghi. In pagine suggestive, Cornford ha potuto accostare questo episodio al combattimento di Marduk contro Tiamat. Tifeo, come Tiamat, rappresenta le potenze della confusione e del disordine, il ritorno all'informe, il caos. Ciò che sarebbe avvenuto del mondo se il mostro dalle mille voci, figlio di Gea e di Tartaro, avesse ottenuto di regnare al posto di Zeus sugli dei e sugli uomini è facile immaginarlo: dalla sua spoglia nascono i venti che, invece di spirare sempre nello stesso senso, in modo fisso e regolare (come fanno Noto, Borea e Zefiro), si abbattono in burrasche folli, a caso, in direzioni imprevedibili, ora qui e ora là. Sconfitti i Titani, folgorato Tifeo, Zeus, esortato dagli dei, assume la sovranità e si siede sul trono degli immortali; poi divide tra gli Olimpici gli incarichi e gli onori (*timai*). Allo stesso modo, proclamato re degli dei, Marduk uccideva Tiamat, tagliava in due il suo cadavere, ne gettava in aria una metà che formava il cielo; regolava allora la posizione e il movimento degli astri, fissava l'anno e i mesi, ordinava il tempo e lo spazio, creava la razza umana, ripartiva i privilegi e i destini.

Queste somiglianze tra la teogonia greca e il mito babilonese della creazione non sono fortuite. L'ipotesi di un prestito, formulata da Cornford, è stata confermata, ma anche sfumata e completata, dalla recente scoperta di una duplice serie di documenti: da una parte le tavolette fenicie di Ras Shamra (inizio del XIV secolo a.C.), dall'altra i testi ittiti in cuneiforme che riprendono un'antica saga hurrita del XV secolo. La resurrezione quasi simultanea di questi due complessi teogonici ha rivelato tutta una serie di nuove convergenze che spiegano la presenza, nella trama del racconto esiodeo, di particolari apparentemente incongrui o incomprensibili. Il problema delle influenze orientali sui miti greci della genesi, della loro estensione e dei loro limiti, quello delle vie e della data della loro penetrazione si

trovano così fondati in modo preciso e solido.

In queste teogonie orientali, come in quelle greche a cui hanno potuto fornire dei modelli, i temi della genesi restano integrati in una vasta epopea regale in cui si affrontano, per la dominazione del mondo, le generazioni successive degli dei e diverse potenze sacre. L'instaurazione del potere sovrano e la fondazione dell'ordine appaiono come i due aspetti, indissociabili, dello stesso dramma divino, la posta di una stessa lotta, il frutto di una stessa vittoria. Questo tratto generale indica la dipendenza del racconto mitico rispetto a rituali regali di cui all'inizio esso costituisce un elemento, di cui forma l'accompagnamento orale. Il poema babilonese della creazione, l'*Enūma elish*, era così cantato tutti gli anni al quarto giorno della Festa regale di creazione dell'Anno Nuovo, nel mese di Nisan, a Babilonia. A quella data si riteneva che il tempo avesse compiuto il suo ciclo: il mondo tornava al punto di partenza. Era un momento critico in cui l'intero ordine si trovava rimesso in questione. Nel corso della festa il re mimava un combattimento rituale contro un drago. Con ciò egli ripeteva, ogni anno, l'impresa compiuta da Marduk contro Tiamat all'origine del mondo. La prova e la vittoria del re avevano un doppio significato: mentre confermavano la potenza sovrana del monarca, assumevano il valore di una nuova creazione dell'ordine cosmico, stagionale, sociale. Mediante la virtù religiosa del re, l'organizzazione dell'universo, dopo un periodo di crisi, si vedeva rinnovata e mantenuta per un nuovo ciclo temporale.

Attraverso il rito e il mito babilonesi si esprime una concezione particolare dei rapporti tra la sovranità e l'ordine. Il re non domina soltanto la gerarchia sociale; egli interviene anche nel processo dei fenomeni naturali. L'ordinamento dello spazio, la creazione del tempo, la regolazione del ciclo stagionale appaiono integrati nell'attività regale: sono aspetti della funzione di sovranità. Poiché natura e società restano confuse, l'ordine, in tutte le sue forme e in tutti i campi, è posto alle dipendenze del sovrano. Esso non è ancora concepito in modo astratto, in sé e per sé, né nel gruppo umano, né nell'universo. Ha bisogno di essere stabilito per esistere, di essere mantenuto per durare; presuppone sempre un agente ordinatore, una potenza creatrice capace di promuoverlo. Nel quadro di questo pensiero mitico non è possibile immaginare un dominio autonomo della natura, né una legge d'organizzazione immanente all'universo.

In Grecia, non soltanto la teogonia di Esiodo, nel suo disegno generale, è impostata secondo la stessa prospettiva, ma anche cosmogonie più tarde e più elaborate, come quella di Ferecide di Siro, che Aristotele include tra quei teologi che al mito hanno già saputo mescolare la filosofia. Contemporaneo di Anassimandro, Ferecide, pur conservando le figure delle grandi divinità tradizionali, ne trasforma i

nomi con giochi di parole etimologici per suggerire o sottolineare il loro aspetto di potenza naturale. *Kronos* diventa *Chronos*, il Tempo; *Rhea*, *Rhe*, che fa pensare a un fluire, a uno scorrere; Zeus è chiamato *Zas*, per esprimere forse l'intensità della potenza. Ma il mito resta accentrato sul tema di una lotta per la sovranità sull'universo. Per quanto si può giudicare dai frammenti che ci sono pervenuti, Ferecide raccontava la battaglia di *Kronos* contro *Ophion*, il cozzo dei loro eserciti, la caduta dei vinti nell'Oceano, il regno di *Kronos* in pieno cielo; poi dovevano seguire l'assalto di Zeus, la sua conquista del potere, la sua unione solenne con *Chthonie*, con la mediazione o con l'assistenza di *Eros*. Nel corso dello *hieros gamos* di Zeus re con la dea sotterranea, si verificava l'emergere del mondo visibile, mentre veniva fissato per la prima volta il modello del rito matrimoniale degli *Anakalypteria*, dello "svelamento". In virtù di questo matrimonio, la cupa *Chthonie* appariva trasformata. Si era avvolta nel velo che Zeus aveva tessuto e ricamato per lei, facendovi apparire il disegno dei mari e la forma dei continenti. Accettando il dono che Zeus le offriva a testimonianza della sua nuova prerogativa, l'oscura dea sotterranea era divenuta *Ge*, la terra visibile. Zeus assegnava allora alle varie divinità la loro parte, la loro *moira*, fissando per ciascuna la porzione di cosmo che doveva spettarle. Egli inviava nel Tartaro, sotto la custodia dei venti e delle tempeste, le potenze del disordine e della *hybris*.

Nelle teogonie, dunque, il problema della genesi resta, se non del tutto implicito, almeno sullo sfondo.

Il mito non si chiede come dal caos sia sorto un mondo ordinato; esso risponde alla domanda: chi è il dio sovrano? Chi ha ottenuto di regnare (*anassein*, *basileuein*) sull'universo? In questo senso la funzione del mito è di stabilire una distinzione e come una distanza tra ciò che è primo dal punto di vista temporale e ciò che è primo dal punto di vista del potere, tra il principio che è cronologicamente all'origine del mondo e il principe che presiede al suo ordinamento attuale. Il mito si colloca in questo spazio; ne fa l'oggetto stesso del suo racconto, esponendo, attraverso il succedersi delle generazioni divine, gli *avatar* della sovranità fino al momento in cui una supremazia, questa volta definitiva, pone termine all'elaborazione drammatica della *dynasteia*. Occorre sottolineare che il termine *arche*, che si affermerà nel pensiero filosofico, non appartiene al vocabolario politico del mito⁵: non solo perché il mito resta legato a espressioni più specificamente "regali", ma anche perché la parola *arche*, designando indistintamente l'origine in una serie temporale e il primato nella gerarchia sociale, sopprime quella distanza sulla quale il mito si fondava. Quando Anassimandro adotta questo termine conferendogli per la prima volta il suo senso filosofico di principio elementare, questa innovazione non segna

soltanto il ripudio, da parte del filosofo, del vocabolario “monarchico” proprio del mito; esso esprime anche la sua volontà di avvicinare ciò che i teologi necessariamente separavano, di unificare il più possibile ciò che è primo cronologicamente, il punto di partenza della formazione delle cose, e ciò che domina, ciò che governa l'universo. Per il fisico infatti l'ordine del mondo non può essere stato instaurato a un dato momento a opera di un singolo agente: immanente alla *physis*, la grande legge che regola l'universo doveva essere già presente in qualche modo nell'elemento originario da cui il mondo a poco a poco è emerso. Parlando degli antichi poeti e dei “teologi”, Aristotele farà osservare, nella *Metafisica*, che per essi non sono hoiprotoi, le potenze originarie - *Nyx*, *Okeanos*, *Chaos*, *Ouranos* -, ma un tardo arrivato, Zeus, a esercitare sul mondo l'*arche* e la *basileia*.⁶ Anassimandro, al contrario, afferma che non esiste alcuna *arche* in rapporto all'*apeiron* (poiché questo è sempre esistito), e che invece l'*apeiron* è *arche* per tutto il resto, che esso avvolge (*periechein*) e governa (*kybernan*) tutto.⁷

Cerchiamo dunque di definire a grandi tratti il quadro in cui le teogonie greche disegnano l'immagine del mondo.

1. L'universo è una gerarchia di potenze. Analogo nella sua struttura a una società umana, non può essere correttamente raffigurato mediante uno schema puramente spaziale, né descritto in termini di posizione, di distanza, di movimento. Il suo ordine, complesso e rigoroso, esprime relazioni tra agenti; è costituito da rapporti di forza, da scale di preminenza, di autorità, di dignità, da legami di dominazione e di sottomissione. I suoi aspetti spaziali - livelli cosmici e direzione dello spazio - esprimono non tanto proprietà geometriche quanto differenze di funzione, di valore e di rango.

2. Quest'ordine non si è sviluppato in maniera necessaria attraverso il gioco dinamico degli elementi costituenti l'universo; è stato istituito in maniera drammatica mediante l'atto di un agente.

3. Il mondo è dominato dalla potenza eccezionale di questo agente che appare unico e privilegiato, su un piano superiore agli altri dei: il mito lo proietta come sovrano alla sommità dell'edificio cosmico; è la sua monarchia che mantiene l'equilibrio tra le potenze costituenti l'universo, che fissa per ciascuna il suo posto nella gerarchia, che delimita le sue attribuzioni, le sue prerogative, la sua parte di onore.

Questi tre aspetti sono solidali, e conferiscono al racconto mitico la sua coerenza, la sua logica peculiare. Essi rivelano anche il suo legame, in Grecia come in Oriente, con la concezione della sovranità che pone alle dipendenze del re l'ordine delle stagioni, i fenomeni atmosferici, la fecondità della terra, del bestiame e delle donne.

L'immagine del re signore del Tempo, padrone della pioggia, dispensatore delle ricchezze naturali - immagine che in età micenea poteva tradurre realtà sociali e corrispondere a pratiche rituali - traspare ancora in certi passi di Omero e di Esiodo,⁸ in leggende come quelle di Salmoneo o di Eaco. Ma nel mondo greco non può trattarsi che di sopravvivenze. Dopo il crollo della monarchia micenea, quando il sistema palaziale e il personaggio dell'*anax* sono scomparsi, degli antichi rituali monarchici non restano che vestigia il cui senso si è perduto. Si è cancellato il ricordo del re che periodicamente ricrea l'ordine del mondo; non appare più chiaro il legame tra le imprese mitiche attribuite a un sovrano e l'organizzazione dei fenomeni naturali. La caduta della monarchia, la limitazione del potere regale hanno così contribuito a staccare il mito dal rituale in cui all'origine era radicato. Liberato dalla pratica culturale di cui dapprima costituiva il commento orale, il racconto può acquistare un carattere più disinteressato, più autonomo. Può, sotto certi aspetti, preparare e prefigurare l'opera del filosofo. Già in Esiodo, in alcuni passi, l'ordine cosmico appare dissociato dalla funzione regale, liberato da ogni connessione con il rito. Il problema della sua genesi si pone allora in modo più indipendente. L'apparizione del mondo non è più descritta come l'impresa di un agente, ma come un processo di generazione da parte di potenze il cui nome evoca in maniera diretta realtà fisiche: cielo, terra, mare, luce, notte ecc. Si è notato, a questo proposito, l'accento "naturalista" dell'inizio della Teogonia (vv. 116-133), che anticipa in sintesi il resto del poema. Ma ciò che forse è più significativo, in questo primo tentativo di descrivere la genesi del cosmo secondo una legge di sviluppo spontaneo, è proprio il suo fallimento. Malgrado lo sforzo di delimitazione concettuale che vi si nota, il pensiero di Esiodo resta prigioniero del suo quadro mitico. *Ouranos*, *Gaia*, *Pontos* sono certo realtà fisiche, nel loro aspetto concreto di cielo, di terra, di mare, ma in pari tempo sono divinità che agiscono, si uniscono e si riproducono come gli uomini. Giocando su due piani, il pensiero concepisce lo stesso fenomeno, per esempio la separazione della terra e delle acque, simultaneamente come un fatto naturale nel mondo visibile e come procreazione divina in un tempo primordiale. Per rompere con il vocabolario e con la logica del mito, Esiodo avrebbe dovuto possedere una concezione complessiva capace di sostituirsi allo schema mitico di una gerarchia di potenze dominata da un sovrano. A lui è mancata la capacità di raffigurarsi un universo sottomesso al regno della legge, un *kosmos* che si organizzasse imponendo a tutte le sue parti uno stesso ordine di isonomia fatto di equilibrio, di reciprocità, di simmetria.

VIII.

La nuova immagine del mondo

Per misurare l'ampiezza della rivoluzione intellettuale compiuta dai milesi, l'analisi deve fondarsi essenzialmente sull'opera di Anassimandro. La dossografia ce ne offre cenni più completi, o meno sommari, di quelli che abbiamo sulle teorie di Talete e di Anassimene. Inoltre, e soprattutto, Anassimandro non ha soltanto introdotto nel suo vocabolario un termine così importante come *arche*; scegliendo di scrivere in prosa, egli compie la rottura con lo stile poetico delle teogonie e inaugura il nuovo genere letterario peculiare della *historia peri physeos*. È in lui, infine, che si trova espresso con il maggior rigore il nuovo schema cosmologico che segnerà in modo profondo e duraturo la concezione greca dell'universo.

Questo schema resta genetico. Come *physis*, come *genesis*, *arche* conserva il suo valore temporale: l'origine, la fonte. I fisici cercano di sapere da dove e per quale via il mondo sia venuto all'essere. Ma questa ricostruzione genetica spiega la formazione di un ordine che ora si trova proiettato in un quadro spaziale. Un punto, qui, va messo in forte evidenza. Il debito dei milesi verso l'astronomia babilonese è incontestabile. Da essa hanno ripreso le osservazioni e i metodi che, secondo la leggenda, avrebbero permesso a Talete di predire un'eclissi; a essa devono anche strumenti come lo *gnomon* che Anassimandro avrebbe portato a Sparta. Ancora una volta, la ripresa dei contatti con l'Oriente si rivela d'importanza decisiva per la nascita di una scienza greca in cui le preoccupazioni di ordine astronomico hanno avuto fin dall'inizio una parte eminente. Eppure, per il suo aspetto geometrico, non più aritmetico, per il suo carattere profano, libero da ogni religione astrale, l'astronomia greca si pone in partenza su un piano diverso da quello della scienza babilonese a cui s'ispira. Gli ioni situano nello spazio l'ordine del cosmo; si rappresentano secondo schemi geometrici l'organizzazione dell'universo, le posizioni, le distanze, le dimensioni e i movimenti degli astri. Come disegnano su una carta, un *pinax*, la pianta di tutta la terra, ponendo sotto gli occhi di tutti la figura del mondo abitato, con i suoi paesi, i suoi mari e i suoi fiumi, così costruiscono modelli meccanici dell'universo, come quella sfera che, secondo alcuni, sarebbe stata fabbricata da Anassimandro. Facendo così “vedere” il cosmo, essi lo rendono, nel senso pieno del termine, una *theoria*, uno spettacolo.

Questa geometrizzazione dell'universo fisico comporta una rifusione generale delle prospettive cosmologiche; consacra l'avvento di una forma di pensiero e di un sistema di spiegazione che non hanno analogia nel mito. Per fare un esempio, Anassimandro localizza la terra, immobile, al centro dell'universo. Egli aggiunge che se resta ferma in quel punto, senza bisogno di alcun supporto, ciò avviene perché, essendo a uguale distanza da tutti i punti della circonferenza celeste, essa non ha alcuna ragione di andare in basso piuttosto che in

alto, né da una parte piuttosto che dall'altra. Anassimandro situa dunque il cosmo in uno spazio matematizzato costituito da relazioni puramente geometriche. In tal modo viene cancellata l'immagine mitica di un mondo stratificato, in cui l'alto e il basso, nella loro opposizione assoluta, designano livelli cosmici che differenziano le potenze divine, e in cui le direzioni dello spazio hanno significati religiosi opposti. Inoltre, tutte le spiegazioni con cui il mito pretendeva di giustificare la stabilità della terra, “base sicura per tutti i viventi” (Esiodo), si rivelano inutili e illusorie: la terra non ha più bisogno di “supporto”, di “radici”; non deve più nemmeno fluttuare, come in Talete, su un elemento liquido da cui sarebbe sorta, né poggiare su un vortice o, come in Anassimene, su un cuscino d'aria. Appena tracciato lo schema spaziale, tutto è detto, tutto è chiaro. Per capire perché gli uomini possono camminare in tutta sicurezza sul suolo, perché la terra non cade come fanno gli oggetti alla sua superficie, basta sapere che tutti i raggi di un cerchio sono uguali.

La sua struttura geometrica conferisce al cosmo un'organizzazione di un tipo opposto a quella che gli attribuiva il mito. Nessun elemento o porzione del mondo si trova più privilegiato a spese degli altri, nessuna potenza fisica è più posta nella posizione dominante di un *basileus* esercitante la sua *dynasteia* su tutto. Se la terra è situata al centro di un universo perfettamente circolare, può restare immobile in ragione della sua equidistanza senza essere sottomessa alla dominazione di alcunché: ὑπὸ μηδενὸς κρατουμένη. Questa formula di Anassimandro, che fa intervenire la nozione del *Kratos*, del potere di dominazione su altri, indica la persistenza di un vocabolario e di concetti politici nel pensiero cosmologico degli ioni. Ma, come fa rilevare molto giustamente Charles H. Kahn in uno studio recente, Anassimandro sostiene in questo campo una tesi che va molto al di là di quella esposta dopo di lui dal suo discepolo Anassimene.¹ Per quest'ultimo la terra ha bisogno di poggiare sull'aria che la domina (*synkratei*) come l'anima domina il corpo. Per Anassimandro, al contrario, nessun singolo elemento, nessuna porzione del mondo può dominarne altri. L'uguaglianza e la simmetria delle diverse potenze costituenti il *kosmos* caratterizzano il nuovo ordine della natura. La supremazia appartiene esclusivamente a una legge di equilibrio e di costante reciprocità. Nella natura, come nella città, alla *monarchia* si è sostituito un regime di *isonomia*.

Di qui il rifiuto di attribuire all'acqua, come Talete, all'aria, come Anassimene, o a qualsiasi altro elemento particolare, la dignità di *arche*. La sostanza prima, “infinita, immortale e divina, che racchiude e governa” tutte le cose, Anassimandro la concepisce come una realtà a parte, distinta da tutti gli elementi, formante la loro origine comune, la fonte inesauribile alla quale tutti ugualmente si alimentano.

Aristotele ci dà le ragioni di questa scelta: se uno degli elementi possedesse l'infinità che appartiene all'*apeiron*, gli altri ne sarebbero distrutti; infatti gli elementi si qualificano nella loro opposizione reciproca; bisogna dunque che gli uni in rapporto agli altri si trovino sempre in una relazione di uguaglianza (*isazei aei tanantia*) o, come dice altrove Aristotele, in uguaglianza di potenza (*isotes tes dynameos*).² Non c'è ragione di mettere in dubbio la pertinenza del ragionamento di Aristotele e di respingere l'interpretazione da lui proposta del pensiero di Anassimandro. Si noterà che l'argomentazione aristotelica implica un mutamento radicale nei rapporti del potere e dell'ordine. La *basileia*, la *monarchia*, che nel mito fondavano l'ordine e lo sostenevano, nella nuova prospettiva di Anassimandro appaiono distruttrici dell'ordine. L'ordine non è più gerarchico: consiste nel mantenimento di un equilibrio tra potenze ormai uguali, nessuna delle quali deve conseguire sulle altre una dominazione definitiva che comporterebbe la rovina del cosmo. Se l'*apeiron* possiede l'*arche* e governa tutto, è proprio perché il suo regno esclude la possibilità che un elemento s'impadronisca della *dynasteia*. La supremazia dell'*apeiron* garantisce la permanenza di un ordine egualitario fondato sulla reciprocità delle relazioni, e che, superiore a tutti gli elementi, impone loro una legge comune.

Per il resto, questo equilibrio delle potenze è tutt'altro che statico: racchiude in sé opposizioni, è fatto di conflitti. A turno, ogni potenza ha successivamente il sopravvento, s'impadronisce del potere, poi lo cede ritirandosi quanto prima era avanzata. Nell'universo, nel succedersi delle stagioni, nel corpo dell'uomo, un ciclo regolare fa passare così la supremazia dall'uno all'altro, legando insieme, come due termini simmetrici e reversibili, la dominazione e la sottomissione, l'estensione e la contrazione, la forza e la debolezza, la nascita e la morte di tutti gli elementi - di quegli elementi che, per Anassimandro, “secondo l'ordine del tempo si rendono a vicenda riparazione (*tisis*) e giustizia (*dike*) per l'*adikia* che hanno commesso”.

Costituito da *dynameis* opposte e in conflitto incessante, il mondo le sottomette a una regola di giustizia compensativa, a un ordine che mantiene in esse una precisa *isotes*. Sotto il giogo di questa *dike* uguale per tutti, le potenze elementari si associano, si coordinano secondo una compensazione regolare, per comporre, nonostante la loro molteplicità e la loro diversità, un cosmo unico.

Questa nuova immagine del mondo Anassimandro l'ha sviluppata con rigore sufficiente perché essa s'imponesse come una specie di luogo comune a tutti i filosofi presocratici e al pensiero della medicina. Agli inizi del V secolo, Alcmeone la formula in termini che rivelano così chiaramente la sua origine politica che non sembra necessario insistervi oltre, soprattutto dopo gli articoli dedicati da

Gregory Vlastos a questo problema.³ Alcmeone definisce infatti la buona salute come *isonomia ton dynameon*, equilibrio dei poteri, l'umido e il secco, il freddo e il caldo, l'amaro e il dolce ecc.; la malattia, al contrario, risulta dalla *monarchia* di un elemento sugli altri, perché la dominazione esclusiva di un elemento particolare è distruttiva.

Ma l'esperienza sociale non ha soltanto fornito al pensiero cosmologico il modello di una legge e di un ordine egualitari in sostituzione della dominazione onnipotente del monarca. Il regime della città ci è apparso solidale a una nuova concezione dello spazio, in quanto le istituzioni della polis si proiettano e s'incarnano in quello che possiamo chiamare uno spazio politico. Si noterà in proposito che i primi urbanisti, come Ippodamo di Mileto, sono in realtà dei teorici politici: l'organizzazione dello spazio urbano è soltanto un aspetto di uno sforzo più generale per ordinare e razionalizzare il mondo umano. Il legame tra lo spazio della città e le sue istituzioni appare ancora molto chiaro in Platone e in Aristotele.

Il nuovo spazio sociale è disposto attorno a un centro. Il *kratos*, l'*arche*, la *dynasteia* non sono più situati al vertice della scala sociale, sono collocati *es meson*, al centro, in mezzo al gruppo umano. Ora si conferisce valore a questo centro; la salvezza della polis è affidata a coloro che vengono chiamati *hoi mesoi* perché, essendo a uguale distanza dagli estremi, costituiscono un punto stabile per equilibrare la città. In rapporto a questo centro, tutti gli individui, tutti i gruppi occupano posizioni simmetriche. L'agora, che realizza sul terreno questo ordinamento spaziale, forma il centro di uno spazio pubblico e comune. Tutti quelli che vi entrano si qualificano, per ciò stesso, come uguali, come isoi. In virtù della loro presenza in questo spazio politico essi entrano, gli uni con gli altri, in rapporti di perfetta reciprocità. L'istituzione della *Hestia koine*, del Focolare pubblico, è simbolo di questa comunità politica⁴: installato nel pritaneo, in generale sull'agora, il Focolare pubblico, nei suoi legami con i molteplici focolari domestici, si trova come a uguale distanza dalle diverse famiglie che costituiscono la città: deve rappresentarle tutte senza identificarsi con l'una o con l'altra. Spazio accentrato, spazio comune e pubblico, egualitario e simmetrico, ma anche spazio laicizzato, fatto per il confronto, il dibattito, l'argomentazione, che si oppone allo spazio religiosamente qualificato dell'Acropoli come il campo degli *hosia*, degli affari profani della città umana, si oppone a quello degli *hiera*, degli interessi sacri che concernono gli dei.

L'accostamento di certi testi mostra che questo nuovo quadro spaziale ha favorito l'orientamento geometrico caratterizzante l'astronomia greca, che c'è una profonda analogia di struttura fra lo spazio istituzionale in cui si esprime il *kosmos* umano e lo spazio fisico

in cui i milesi proiettano il *kosmos* naturale.

Per Anassimandro, secondo la dossografia, la terra può restare immobile e fissa in virtù della sua posizione centrale (*peri meson, mese*), della *homoiotes*, la similitudine, e dell'equilibrio, *isorropia*. Trovandosi così al centro, aggiungeva Anassimandro, essa non è dominata (*kratoumene*) da nulla. Il legame, per noi così paradossale, che Anassimandro stabilisce tra l'assenza di "dominazione", la centralità, la similarità, autorizza il confronto con un testo politico di Erodoto in cui ritroviamo lo stesso vocabolario e la stessa solidarietà concettuale. Erodoto narra che, alla morte del tiranno Policrate, Meandrio, designato dal defunto per assumere dopo di lui lo *skeptron*, convoca tutti i cittadini in assemblea e annuncia loro la sua decisione di abolire la tirannide. "Policrate," dice in sostanza, "non aveva la mia approvazione quando regnava da despota su uomini che erano suoi simili (*despozon andron homoion heauto*)... Per mio conto depongo l'*arche es meson*, al centro, e proclamo per voi l'*isonomia*."⁵

L'accostamento apparirà tanto più significativo in quanto tra gli stessi milesi la concezione di uno spazio fisico, simmetricamente organizzato attorno a un centro, ricalca certe rappresentazioni di ordine sociale. Secondo Agatemero, Anassimandro di Mileto, discepolo di Talete, fu il primo a disegnare la terra abitata su un *pinax*, come farà dopo di lui, in modo più preciso, Ecateo di Mileto.⁶ L'autore aggiunge: gli antichi raffiguravano rotonda la terra abitata, con la Grecia al centro, e Delfi al centro della Grecia. Sappiamo che questa concezione doveva provocare l'ironia di Erodoto: "Io rido quando vedo le carte della terra che molti hanno disegnato in passato e che nessuno ha spiegato in modo ragionevole. Essi disegnano l'Oceano che scorre attorno alla terra, la quale è rotonda come se fosse tracciata con il compasso, e fanno l'Asia uguale all'Europa".⁷ In un altro passo Erodoto ci rivela il retroscena istituzionale e politico di questa geometrizzazione, per lui eccessiva, dello spazio fisico. Dopo il disastro che hanno subito, tutti gli ioni si trovano riuniti insieme al Panionio. Biante di Priene, uno dei Sapienti, consiglia dapprima di formare una flotta comune per conquistare la Sardegna e fondarvi un'unica città panionica. Poi parla Talete di Mileto. Propone di avere un Consiglio unico (*en Bouleuterion*) e di fissarne la sede a Teo perché quest'isola si trova al centro della Ionia (*meson Ionies*); le altre città continueranno a essere abitate, ma ora saranno nella condizione di demi periferici integrati in un'unica polis.⁸

Del resto abbiamo una prova delle interferenze che poterono prodursi tra i valori politici, geometrici e fisici del centro, concepito come il punto fisso attorno al quale si ordina, nella società e nella natura, uno spazio egualitario fatto di relazioni simmetriche e reversibili.⁹ *Hestia*, simbolo sull'agora del nuovo ordine umano, potrà

designare in Filolao il fuoco cosmico centrale, e in altri filosofi la terra che sta immobile in mezzo all'universo fisico.¹⁰

Di queste corrispondenze tra la struttura del cosmo naturale e l'organizzazione del cosmo sociale, Platone si mostra ancora pienamente consapevole nel IV secolo. Il filosofo che sulla soglia dell'Accademia fa scrivere: nessuno entri se non è geometra attesta i legami che una stessa origine, un orientamento comune hanno stabilito e conservato a lungo, in Grecia, tra pensiero geometrico e pensiero politico. Nel *Gorgia*, fustigando nella persona di Callicle e per bocca di Socrate tutti coloro che rifiutano di studiare la geometria, Platone associa strettamente la conoscenza dell'*isotes*, dell'uguaglianza geometrica, fondamento del cosmo fisico, alle virtù politiche sulle quali poggia il nuovo ordine della città: la *dikaiosyne* e la *sophrosyne*: “A quanto assicurano i dotti, Callicle, il cielo e la terra, gli dei e gli uomini sono legati tra loro in una comunità (*koinonia*) fatta di amicizia (*philia*), di convenevolezza (*kosmiotes*), di moderazione (*sophrosyne*), di giustizia (*dikaiotes*)... ma tu non vi badi, per sapiente che tu sia, e dimentichi che l'uguaglianza geometrica (geometrike *isotes*) è onnipotente presso gli dei e presso gli uomini: per questo tu trascuri la geometria”.¹¹

Conclusione

Avvento della *polis*, nascita della filosofia: tra i due ordini di fenomeni i legami sono troppo stretti perché il pensiero razionale non appaia, alle sue origini, solidale con le strutture sociali e mentali peculiari della città greca. Così reinserita nella storia, la filosofia abbandona quel carattere di rivelazione assoluta che talvolta le si è attribuito, salutando nella giovane scienza degli ioni la ragione sovratemporale venuta a incarnarsi nel Tempo. La scuola di Mileto non ha visto nascere la Ragione: ha costruito *una* Ragione, una prima forma di razionalità. La ragione greca non è la ragione sperimentale della scienza contemporanea, orientata verso l'esplorazione dell'ambiente fisico, i cui metodi, i cui strumenti intellettuali, i cui quadri mentali sono stati elaborati nel corso degli ultimi secoli nello sforzo laboriosamente perseguito di conoscere e dominare la Natura. Quando Aristotele definisce l'uomo un "animale politico", sottolinea ciò che separa la Ragione greca da quella contemporanea. Se per Aristotele l'*homo sapiens* è un *homo politicus*, è perché la Ragione stessa, nella sua essenza, è politica.

È sul piano politico, di fatto, che in Grecia la Ragione si è in primo luogo espressa, costituita, formata. Presso i greci l'esperienza sociale è potuta diventare l'oggetto di una riflessione positiva perché si prestava, nella città, a un pubblico dibattito di argomenti. Il declino del mito data dal giorno in cui i primi Sapienti hanno messo in discussione l'ordine umano, hanno cercato di definirlo in sé, di tradurlo in formule accessibili all'intelligenza, di applicargli la norma del numero e della misura. Così si è enucleato, definito un pensiero propriamente politico, esterno alla religione, con il suo vocabolario, i suoi concetti, i suoi principi, le sue visioni teoriche. Questo pensiero ha segnato profondamente la mentalità dell'uomo antico; esso caratterizza una civiltà che non ha mai cessato, sin quando è rimasta viva, di considerare la vita pubblica come il coronamento dell'attività umana. Per i greci, l'uomo non si separa dal cittadino; la *phronesis*, la riflessione, è il privilegio degli uomini liberi che esercitano correlativamente la loro ragione e i loro diritti civili. Così, fornendo ai cittadini il quadro in cui essi concepivano i loro rapporti reciproci, il pensiero politico ha in pari tempo orientato e modellato il procedere del loro spirito verso altri campi.

Quando nasce, a Mileto, la filosofia è radicata nel pensiero politico di cui traduce le preoccupazioni fondamentali e da cui assume una parte del suo vocabolario. Ma ben presto essa si dichiara più indipendente. Con Parmenide trova la sua strada: esplora un terreno nuovo, pone problemi che sono soltanto suoi. I filosofi non si chiedono più, come facevano i milesi, che cosa sia l'ordine, come si sia formato, come si mantenga, ma quale sia la natura dell'Essere, del Sapere, quali siano i loro rapporti. I greci aggiungono così una nuova dimensione

alla storia del pensiero umano. Per risolvere le difficoltà teoriche, le *aporiai*, che i suoi stessi progressi facevano sorgere, la filosofia ha dovuto a poco a poco forgiarsi un linguaggio, elaborare i suoi concetti, edificare una logica, costruire la propria razionalità. Ma in questo compito non si è avvicinata di molto alla realtà fisica; ha preso poco dall'osservazione dei fenomeni naturali; non ha fatto esperienza. La stessa nozione di sperimentazione le è rimasta estranea. Ha edificato una matematica senza cercare di utilizzarla nell'esplorazione della natura. Tra la matematica e la fisica, il calcolo e l'esperienza, è mancata la connessione che all'inizio, ci sembra, univa la geometria e la politica. Per il pensiero greco, se il mondo sociale deve essere sottomesso al numero e alla misura, la natura rappresenta piuttosto il campo dell'approssimativo al quale non si applicano né il calcolo esatto né il ragionamento rigoroso. La ragione greca si è formata non tanto nel commercio umano con le cose quanto nelle relazioni degli uomini tra loro. Più che attraverso le tecniche che operano sul mondo, essa si è sviluppata in quelle che permettono di aver presa sugli altri e il cui linguaggio è lo strumento comune: l'arte del politico, del retore, del professore. La ragione greca è quella che in maniera positiva, riflessa, metodica, permette di agire sugli uomini, non di trasformare la natura. Nei suoi limiti, come nelle sue innovazioni, è figlia della città.

¹ M.P. Nilsson, *The minoan-mycenaeae Religion and its Survival in greek Religion*, Lund 19502; cfr. anche: C. Picard, *Les religionspréhelléniques*, Paris 1948, e *La formation du polythéisme hellénique et les récents problèmes relatifs au linéaire B*, in *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Paris 1960, pp. 163-167; G. Pugliese Carratelli, *Riflessi di culti micenei nelle tabelle di Cnosso e Pilo*, in *Studi in onore di U.E. Paoli*, Firenze 1955, pp. 1-16; L.A. Stella, *La religione greca nei testi micenei*, in "Numen", 5, 1958, pp. 18-57.

¹ Cfr. L. Woolley, *A forgotten Kingdom*, London 1953 [tr. it. *Un regno dimenticato: storia di una scoperta archeologica*, Torino 1965], e A. Parrot, *Mission archéologique de Mari*, Paris 1958.

² Cfr. F. Schachermeyr, *Poseidon und die Entstehung des griechischen Gotterglaubens*, Bern 1948.

³ Strabone, X, 483 c; cfr. L. Gernet, *Droit et prédroit en Grèce ancienne*, in “*L'Année sociologique*”, 1951, pp. 389 sgg.

¹ Cfr. O.R. Gurney, *The Hittites*, London 1952 [tr. it. *Gli ittiti*, Firenze 1957].

² J.D.S. Pendlebury, *A Handbook to the Palace of Minos, Knossos, with its Dependencies*, London 1954; G.E. Mylonas, *Ancient Mycenae*, London 1957.

³ Cfr. l'opposizione tra *ktemata*, beni acquistati dall'individuo, che può disporne in particolare la sua parte di bottino -, e *patroa*, beni legati al gruppo familiare, inalienabili.

⁴ Cfr. M. Lejeune, *Prêtres et prêtresses dans les documents mycéniens*, in *Hommage à Georges Dumézil*, in "Latomus", 45, pp. 129-139.

⁵ *Odissea*, XIX, 179.

⁶ L'interpretazione di questa tavoletta è discussa. Altri documenti, al contrario, sembrano associare strettamente i te-re-ta *aldamos*. Si tratterebbe allora di contadini sottoposti a prestazioni.

⁷ La complessità del regime fondiario è indicata dal vocabolario particolarmente differenziato in cui molti termini restano oscuri. Si discute sul senso di parole come ka-ma, ko-to-no-o-ko, wo-wo, o-na-to. Quest'ultimo termine designa una locazione, senza che si possa precisare in quali forme era realizzata. D'altra parte si può pensare che, per quanto riguarda la terra comunale del *damos*, le tavolette menzionino soltanto le alienazioni che ne sono state fatte, a titolo temporaneo o definitivo. Vi era infine, al di fuori del *damos* e degli schiavi, una popolazione di servi legata alla terra? Non si può dirlo.

⁸ Cfr. l'interpretazione, proposta da Palmer, del termine greco *demourgos*: non "chi lavora per il pubblico", ma "chi coltiva una terra di villaggio"; contra, cfr. Kentaro Murakawa, *Demiurgos*, in "Historia", 6, 1957, pp. 385-415.

⁹ L'assimilazione del pa-si-re-u al *basileus* è stata di recente rimessa in discussione. Secondo Palmer, si tratterebbe di un ufficiale provinciale addetto al controllo delle squadre di metallurgici che lavoravano per il palazzo; cfr. L.R. Palmer, *Linear B Texts of economic Interest*, in "Serta Philologica Aenipontana", 7-8, 1961, pp. 1-12.

¹⁰ M.S. Ruiperez, *Ko-re-te et Po-ro-ko-ro-te-re*, *Remarques sur l'organisation militaire mycénienne*, in *Études mycéniennes*, *Actes du Colloque International sur les textes mycéniens*, pp. 105-120; contra: J. Taillardat, *Notules mycéniennes. Mycénien Ko-re-te et homérique καλήτωρ*, in "Revue des études grecques", 73, 1960, pp. 1-5.

¹¹ Se si accetta, per i documenti di Cnosso, la datazione di A.J. Evans. Sulla controversia che a questo proposito ha diviso L.R. Palmer e S. Hood, cfr. J. Raison, *Une controverse sur la chronologie cnossienne*, in "Bulletin de l'Association Guillaume Budé", 1961, pp. 305-319.

- 1 T.B.L. Webster, *From Mycenae to Homer*, London 1958.
- 2 Cfr. specialmente M.I. Finley, *Homer and Mycenae: Property and Tenure*, in "Historia", 6, 1957, pp. 133-159.
- 3 M.B. Sakellariou, *La migration grecque en Ionie*, Atene 1958.
- 4 Aristotele, *Costituzione di Atene*, III, 2-4; cfr. C.G. Starr, *The Decline of the early greek Kings*, in "Historia", 10, 1961, pp. 129-138.
- 5 Sui problemi della sovranità al livello umano, sui rapporti del re con le diverse classi e l'insieme del gruppo sociale, si leggano le osservazioni di G. Dumézil, *Religion indo-européenne. Examen de quelques critiques récentes*, in "Revue de l'histoire des religions", 152, 1957, pp. 8-30.
- 6 Erodoto, IV, 5-6; cfr. E. Benveniste, *Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales*, in "Journal asiatique", 230, 1938, pp. 529-549; G. Dumézil, *L'idéologie tripartite des Indo-européens*, Bruxelles 1958, pp. 9-10; *Les trois "trésors des ancêtres" dans l'épopée Narte*, in "Revue de l'histoire des religions", 157, 1960, pp. 141-154. Un tema analogo si trova nella leggenda regia di Orcomeno: cfr. F. Vian, *La triade des rois d'Orchomène: Eteoclès, Phlegyas, Minyas*, in *Hommage à Georges Dumézil*, cit., pp. 215-224.
- 7 H. Jeanmaire, *La naissance d'Athéna et la royauté magique de Zeus*, in "Revue archéologique", 48, 1956, pp. 12-40.
- 8 Le quattro tribù ioniche sono chiamate: Opleti, Argadei, Geleonti, Egicorei, nomi che H. Jeanmaire interpreta come: artigiani, agricoltori, reali (con funzione religiosa), guerrieri (Courroi et courètes, Lille 1939). Contra, cfr. M.P. Nilsson, *Cults, Myths, Oracles and Politics in ancient Greece*, Lund 1951, App. I: *The Ionian Phylae*; cfr. anche G. Dumézil, *Métiers et classes fonctionnelles chez divers peuples indo-européens*, in "Annales. Economies, Sociétés, Civilisations", 1958, pp. 716-724.
- 9 In particolare, Aristotele, *Politica*, II, 1261 a.
- 10 Victor Ehrenberg constata che al centro della concezione greca della società c'è una contraddizione fondamentale: lo stato è uno e omogeneo; il gruppo umano è fatto di parti molteplici ed eterogenee. Questa contraddizione resta implicita perché i greci non hanno mai chiaramente distinto stato e società, piano politico e piano sociale. Di qui l'imbarazzo, per non dire la confusione, di un Aristotele quando tratta dell'unità e della pluralità della *polis* (V. Ehrenberg, *The greek State*, Oxford 1960, p. 89 [tr. it. dall'edizione tedesca *Lo stato dei greci*, Firenze 1967]). Vissuta implicitamente nella pratica sociale, questa problematica dell'uno e del molteplice, che si esprime anche in certe correnti religiose, sarà formulata con pieno rigore al livello del pensiero filosofico.
- 11 Il termine conserva il ricordo dell'assemblea dei guerrieri, del laos riunito in formazione militare. Tra l'antica assemblea militare,

l'assemblea dei cittadini negli stati oligarchici, e l'Ecclesia democratica si scorge come una linea continua.

¹² Esiodo, Le opere e i giorni, 25-26.

¹ Cfr. V. Ehrenberg, *When did the Polis rise?*, in “*Journal of Hellenic Studies*”, 57, 1937, pp. 147-159; *Origins of Democracy*, in “*Historia*”, 1, 1950, pp. 519-548.

² J. Forsdyke, *Greece before Homer. Ancient Chronology and Mythology*, London 1956, pp. 18 sgg.; cfr. anche le osservazioni di C. Préaux, *Du linéaire B créto-mycénien aux ostraca grecs d’Égypte*, in “*Chronique d’Égypte*”, 34, 1959, pp. 79-85.

³ Cfr. Diogene Laerzio, I, 43; lettera di Talete a Ferecide.

⁴ Si pensi alla parte della divinazione nella vita politica dei greci. Più in generale, si osservi che ogni magistratura conserva un carattere sacro. Ma su di esso prevale il contenuto politico e giuridico. Le procedure religiose, che in origine avevano valore di per sé, nel quadro del diritto servono ora alla proposizione della domanda. Allo stesso modo i riti, come il sacrificio o il giuramento, ai quali i magistrati restano sottoposti all'entrata in carica, costituiscono il quadro formale e non più il movente interno della vita politica. In questo senso c'è senza dubbio secolarizzazione.

⁵ Cfr. V. Ehrenberg (*Origins of Democracy*, cit.), il quale ricorda che il canto di Armodio e Aristogitone glorifica questi eupatridai perché hanno reso gli ateniesi isonomous; cfr. anche Tuciddide, III, 62.

⁶ Cfr. A. Andrews, *The greek Tyrants*, London 1956, cap. 3: *The military Factor*; F.E. Adcock, *The greek and macedonian Art of War*, Berkeley e Los Angeles 1957; sulla data dell'apparizione dell'oplita, cfr. P. Courbin, *Une tombe géométrique d'Argos*, in “*Bulletin de correspondance hellénique*”, 81, 1957, pp. 322-384.

⁷ Erodoto, IX, 71.

⁸ Plutarco, *Vita di Licurgo*, V, 11, e Aristotele, *Politica*, 1265 b 35.

⁹ Beninteso, la città implica, accanto ai cittadini e in contrasto con essi, tutti coloro che, a gradi diversi, sono privati dei valori legati alla piena cittadinanza: a Sparta gli hypomeiones, i perieci, gli iloti, gli schiavi. L'uguaglianza si profila su un fondo di disuguaglianza.

¹ Sul *Peri philosophias* di Aristotele cfr. A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste, II, Le dieu cosmique*, Paris 1949, pp. 219 sgg. e App. I.

² Sull'espansione dei greci nel Mediterraneo, e la ripresa dei contatti con l'Oriente, cfr. J. Bérard, *La colonisation grecque de l'Italie méridionale et de la Sicile dans l'Antiquité*, Paris 1957 [tr. it. *La Magna Grecia*, Torino 1963]; *La migration éolienne*, in "Revue archéologique", 1959, pp. 1-28; T.J. Dunbabin, *The Greeks and their eastern Neighbours. Studies in the Relations between Greece and the Countries of the Near East in the eight and seventh Centuries*, London 1957; C. Roebuck, *Ionian Trade and Colonization*, New York 1959; M.B. Sakellariou, *La migration grecque...*, cit.

³ S. Mazzarino, *Fra Oriente e Occidente. Ricerche di storia greca arcaica*, Firenze 1947.

⁴ L. Gernet, "Horoi", in Studi in onore di U.E. Paoli, p. 348.

⁵ Sulle analogie e le differenze, nel campo socio-economico, tra il mondo fenicio e il mondo greco, cfr. le osservazioni di G. Thomson, *Studies in ancient greek Society, II, The first Philosophers*, London 1955 [tr. it. *I primi filosofi*, Firenze 1973].

⁶ Plutarco, *Vita di Solone*, XII, 7-12.

⁷ Aristotele, *Politica*, 1252 b 15.

⁸ Cfr. L. Gernet, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Paris 1955, pp. 29-50. Cfr. però, contra, P. Chantraine, *Encore "Αὐθέντης"*, in *Hommage à Μανόλη Τριανταφυλλίδη*, Atene 1960, pp. 89-93

⁹ L. Gernet, *Droit et société...*, cit., pp. 61-81.

¹ In questo capitolo abbiamo largamente utilizzato le indicazioni date da Louis Gernet in un corso, non pubblicato, tenuto all'École Pratique des Hautes Études nel 1951, sulle origini del pensiero politico dei greci.

² Cfr. G. Vlastos, *Solonian Justice*, in "Classical Philology", 41, 1946, pp. 65-83.

³ Odissea, XXIII, 13.

⁴ Pausania, IX, 11, 2.

⁵ Ibid., VIII, 34, 1 sgg.

⁶ Ibid., VIII, 17, 6 sgg. e 19, 2-3.

⁷ Cfr. W.K.C. Guthrie, *Orphée et la religion grecque. Étude sur la pensée orphique*, Paris 1956, pp. 228 sgg.; H. Usener, *Gotternamen. Versuch ei-ner Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn 1896, p. 368.

⁸ Teognide, 1137-1138.

⁹ Plutarco, *Vita di Solone*, XIV, 5.

¹⁰ Ibid., V, 4-5.

¹¹ É. Will, *Korinthiaka. Recherches sur l'histoire et la civilisation de Co-rinthe des origines aux guerres médiques*, Paris 1955, pp. 495-502; De l'aspect éthique des origines grecques de la monnaie, in "Revue historique", 212, 1954, pp. 209 sgg.; Réflexions et hypothèses sur les origines du monnayage, in "Revue numismatique", 17, 1955, pp. 5-23.

¹² A. Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Liège et Paris 1922.

¹³ Platone, *Repubblica*, IV, 430 d sgg.

¹⁴ Aristotele, *Politica*, II, 1267 b.

¹⁵ Sembra che una delle soluzioni di compromesso fosse consistita nell'attribuzione successiva dell'arcontato a ciascuno dei capi dei tre clan rivali; su questo punto cfr. B.D. Meritt, *Greek Inscription. An early archon List*, in "Hesperia", 8, 1939, pp. 59-65; H.T. Wade-Gery, *Miltiades*, in "Journal of Hellenic Studies", 71, 1951, pp. 212-221. Questo tentativo di ripartizione equilibrata del potere tra "fazioni" opposte può essere accostato a quello che ci è riferito da Aristotele, per un periodo anteriore: nomina di dieci arconti, comprendenti cinque eupatridai, tre agroikoi, due demiourgoi (*Costituzione di Atene*, XIII, 2).

¹⁶ Aristotele, *Costituzione di Atene*, XXI, 4.

- ¹ J. Burnet, *Early greek Philosophy*, London 1920³, p. V.
- ² Cfr. M. De Corte, *Mythe et philosophie chez Anaximandre*, in “*Laval théologique et philosophique*”, 14, 1958 (1960), pp. 9-29.
- ³ H.G. Baldry, *Embryological Analogies in presocratic Cosmogony*, in “*Classical Quarterly*”, 26, 1932, pp. 27-34.
- ⁴ Esiodo, *Teogonia*, 700-740.
- ⁵ In Esiodo *arche* è usato con un valore esclusivamente temporale.
- ⁶ Aristotele, *Metafisica*, 1091 a, 33 b 7.
- ⁷ Id., *Fisica*, 203 b 7.
- ⁸ Omero, *Odissea*, XIX, 109; Esiodo, *Opere*, 225 sgg.

¹ C.H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York 1960.

² Aristotele, *Fisica*, 204 b 22 e 13-19; *Meteorologica*, 340 a 16.

³ G. Vlastos, *Equality and Justice in early Greek Cosmologies*, in "Classical Philology", 42, 1947, pp. 156-178; *Theology and Philosophy in early Greek Thought*, in "The Philosophical Quarterly", 1952, pp. 97-123; *Isonomia*, in "American Journal of Philology", 74, 1953, pp. 337-366; e la recensione all'opera di F.M. Cornford, *Principium Sapientiae*, in "Gnomon", 27, 1955, pp. 65-76.

⁴ Cfr. L. Gernet, *Sur le symbolisme politique en Grèce ancienne: le Foyer commun*, in "Cahiers internationaux de sociologie", 11, 1951, pp. 21-43.

⁵ Erodoto, III, 142.

⁶ Agatèmèro, I, 1.

⁷ Erodoto, IV, 36.

⁸ *Ibidem*, I, 170.

⁹ Il pensiero mitico, s'intende, conosce la circolarità e il centro; anch'esso valorizza l'una e l'altro. Ma l'immagine religiosa del centro non ordina uno spazio simmetrico; essa implica, al contrario, uno spazio gerarchizzato comportante livelli cosmici tra i quali il centro permette di stabilire una comunicazione. Il simbolismo politico del Centro (il Focolare comune) appare come una mediazione tra l'espressione religiosa del centro (*omphalos*, *Hestia*) e il concetto geometrico del centro, in uno spazio omogeneo; su questo punto cfr. L. Gernet, *Sur le symbolisme politique...*, cit., pp. 42 sgg.

¹⁰ Cfr. R.E. Siegel, *On the Relation between early scientific Thought and Mysticism: is Hestia, the central Fire, an abstract astronomical Concept?*, in "Janus", 49, 1960, pp. 1-20.

¹¹ Platone, *Gorgia*, 508 a.